

MORALENS KRAV OG EKSISTENSENS GRENSER

Opprop for eit offer sin rett til ikkje å tilgje

Ragnhild Skeie Sunde



MASTEROPPGÅVE I FILOSOFI

Institutt for filosofi, idè- og kunsthistorie og klassiske språk
Humanistisk Fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2013

© Ragnhild Skeie Sunde 2013

Moralens krav og eksistensens grenser

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Copycat

*Das Verbrechen verursacht Unruhe in der Gesellschaft;
sobald aber das öffentliche Bewußtsein die Erinnerung
an das Verbrechen verliert, verschwindet auch die
Unruhe.*

*Meine Ressentiments sind aber da, damit das Verbrechen
moralische Realität werde für den Verbrecher, damit er
hineingerissen sei in die Wahrheit seiner Untat.*

Jean Amèry, Jenseits von Schuld und Sühne

Samandrag

Denne oppgåva drøftar om det er moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje. I boka *Jenseits von Schuld und Sühne* skildrar Jean Amèry sine eigne erfaringar som Holocaustoverlevande og vidare korleis han nekta å tilgje det han vart utsett for i nazistane sine konsentrasjonsleirar under andre verdskrig. At Amèry opplevde å ikkje få høyring for posisjonen sin, men snarare vart utsett for eit tilgjevingsjag i etterkrigstida, dannar utgangspunktet for kva spenningar eg freistar å undersøkje i denne oppgåva. Feltet for diskusjonen vil med dette dreia seg om dei komplekse spenningane mellom offerets erfaring av krenking og den moralske verdien av ei tilgjeving. Desse spenningane synest i hovudsak å handla om ei kløft som oppstår mellom det partiske offeret sine erfaringar og moralske krav på den eine sida, og samfunnet som ein upartisk moralsk instans på den andre sida. Eg kastar lys over denne kløfta både ved å drøfta Arendt sine analysar av offeret sine eksistensielle erfaringar som den moralsk viktige ståstaden i møtet med overgrep, i tillegg til å diskutera synet på tilgjevinga sin moralske verdi som eit håp for framtida. Eit viktig overordna spørsmål vil vera om eit offer si erfaring av krenking nokon gonger kan seiast å setja krav til moralen.

Summary

This thesis discusses the question whether it is morally legitimate for a victim not to forgive. The key issue is Jean Amèry's point of view in his book *Jenseits von Schuld und Sühne*. In his book Amèry describes his own experiences as a Holocaust survivor, and furthermore the impossibilities for him to forgive his perpetrators in the nazi concentration camps. His further descriptions of how he felt that this position was not met as a morally legitimate position in the German postwar period, outlines the main issue of what I want to explore in this thesis. My discussion will reveal the gap between the victim's experience of violation and its demands for morality as a biased position on one hand, and society's request for an impartial moral demand on the other hand. This thesis explores this gap further both by looking into Arendt's theories revealing the individual experience of violation as the basis for moral judgment, and by looking at forgiveness as a moral signal of hope. An important question concerning this gap will be if the victim's experiences of violation can make demands on morality.

Takk

Å skriva denne oppgåva har vore ein svært lærerik, men også ein veldig krevjande prosess, og eg er difor svært takksam for den hjelpa eg har fått undervegs.

Fyrst og fremst vil eg gjerne takka rettleiaren min, Arne Johan Vetlesen. Du skal ha stor takk både for den inspirasjonen du har gitt meg undervegs i studiane mine ved Universitetet i Oslo, i tillegg til dei gode faglege innspela eg har fått undervegs i masterskrivinga mi.

Tusen takk til Sissel Redse Jørgensen for disposisjons- og motivasjonsstøtte då det stod på som verst. Det var gull verdt!

Til de som har vore så greie å lesa gjennom heile eller delar av oppgåva, og gitt meg nyttige tilbakemeldingar: Tusen takk Kjell Sindre, for at du stiller opp sjølv om du har hatt det travelt! Takk for gjennomlesingar og kommentarar både seint og tidleg i prosessen. Ein stor takk også til Anniken og Eirik Ø. for verdifulle kommentarar på tampen.

Tusen takk til foreldra mine og søstre mine. Takk mamma, for gode oppmuntringar – og tusen takk pappa, for at du ville lesa korrektur. Takk til dei gode søstre mine, Gøril og Kjersti, for støttande telefonsamtalar frå vestlandet.

Tida på blindern har vore litt av ei dannelsesreise, men det har også (heldigvis) vore ein stad kor medstudentar er blitt gode vener og støttespelarar. Hjarteleg takk til Anniken, Eirik Ø., Eskil, Kristoffer og Eirik S. for lått og løye, støtte og samarbeid!

Tilslutt vil eg også gjerne takka gode armkrokar: Takk til Klara, takk til Ragnhild og takk til Marita! Og ikkje minst: Takk til Ida, Jens og Bård på lesesalen.

Oslo, mai 2013

Ragnhild Skeie Sunde

Innhald

Samandrag	5
Takk.....	8
Innhald	10
1 Innleiing: Er det moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje?	12
2 Tre modellar for tilgjeving	18
2.1 Å handla i det ekstraordinære	18
2.2 Dyadisk tilgjeving.....	19
2.4 Solidarisk tilgjeving.....	27
2.5 Tilgjeving og moralske grunnar	30
3 Tilgjeving og grensene mellom individ og fellesskap	34
3.1 Tilgjeving: Å stadfesta tillit og moralske standardar.....	34
3.2 Amèry og «oppgjeret» med holocaust.....	36
3.3 Naget sin moralske verdi	39
3.4 Offerets forrang og det moralske synspunktet.....	44
3.5 Å ikkje tilgje er å bli ståande på utsida av fellesskapet	48
4 Tilgjevinga sine eksistensielle grunnvilkår: Jean Amèry i møte med Hannah Arendt	50
4.1 Tilgjeving i eit ontologisk perspektiv	50
4.2 Verdsbilete og handling hos Hannah Arendt.....	51
4.3 Å korrigera handlingane våre: Tilgjeving hos Arendt.....	55
4.4 Å bli fråteken grunnvilkåra for eiga røynd: Amèry i lys av Arendt	59
4.4.1 Det ekstreme heilt til endes: Å bli frarøvd moglegheita til å overveia	59
4.4.2 Det utilfredsstillande ved det umoglege: Offeret er fanga?	63
4.5 Tilgjeving som handling: Ei ny byrjing for framtida?.....	66

5 Når håpet overgår den eksistensielle erfaringa	70
5.1 Framtida og den moralske vinninga ved det å tilgje.....	70
5.2 Er tilgjeving nokon gongar den einaste moralske løysinga?	72
5.3 Tilgjeving og moralteori: Eit umogleg samspel	77
5.4 Med fortida som del av framtidens moral	81
6 Avslutning: Når erfaringa set krav til moralen.....	84
Litteratur.....	92

1 Innleiing: Er det moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje?

I *Moral Repair - Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing* seier Margaret Urban Walker følgjande om tilgjeving: «In forgiving something is 'set right' in a way that neither compromises, dulls, nor buries the sense that a wrong was done».¹ Med ein slik definisjon gir Walker oss både ein *føresetnad* og ei *oppgåve* for tilgjevinga. Føresetnaden er at det må liggja ei ugjerning til grunn. Ei ugjerning må i denne samanhengen seiast å vera eit overgrep kor eit menneske er moralsk ansvarleg for å ha krenka eit anna. Oppgåva er så å skulla retta opp i dette, utan å viska ut eller sjå gjennom fingrane på det overgrepet som har funne stad.

Ein slik open og lite konkret definisjon på kva ei tilgjeving inneber, er, slik eg ser det, den einaste overordna definisjonen ein kan ha i møtet med det fenomenet som ei tilgjeving er. Sidan eit overgrep kan førekoma i all slags variasjonar og variantar, så må vel den måten dette overgrepet vert møtt i ettertida, som til dømes kan gjerast i form av ei tilgjeving, også førekoma i ulike variantar. Eit slikt argument er fyrst og fremst legitimt i lys av den føresetnaden som tilgjevinga har: At det er blitt utført eit overgrep mot eit menneskeleg subjekt. Når eg så snakkar om «ulike variantar» av oppgjer så siktar eg altså til det subjektive bidraget som ei tilgjeving alltid må vera: Sidan det å bli krenka alltid er ei subjektiv erfaring, så må vel oppgjeret etter ei slik krenking vel også alltid ivareta dette subjektive? Det er altså viktig å påpeika at det sjølvstøtt er offeret som må stå ved roret for å villa retta opp i det overgrepet ho er blitt utsett for. Walker sin opne definisjon må altså setjast i samband med offerets erfaring av krenking som utgangspunkt for sjølve den «oppgåva» som ei tilgjeving tek føre seg: Det er altså offeret som må avgjera om denne oppgåva skal setjast i gang. Med dette meiner eg at offeret, som det unike subjektet det er, alltid skapar sin «eigen variant» av det å tilgje, fordi tilgjevinga vert gjort av subjektive grunnar og ikkje i tråd med utanforståande moralske prinsipp.

¹ Margaret Urban Walker, *Moral Repair – Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 161.

Når eg i denne oppgåva freister å undersøkje *om det er moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje*, ynskjer eg å ta utgangspunkt i offerets erfaring av krenking. At det er offeret for ei krenking som sit med retten til å tilgje denne krenkinga slik eg la det fram ovanfor, er ikkje noko kontroversielt syn, men snarare eit svært etablert syn på korleis ei tilgjeving førekjem. Likevel synest det å eksistera visse problem med korleis ein best kan gjera greie for den moralske legitimiteten av denne retten. For korleis kan eit synspunkt vera moralsk legitimt for andre enn offeret sjølv, dersom dette synspunktet er grunnlagt i offerets eiga erfaring av krenking? Å undersøkje *om det er moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje*, vil i denne oppgåva innebera å undersøkje forholdet mellom tilgjeving og moral, og vidare difor også forholdet mellom erfaring og moral. Å stilla spørsmål ved om det er moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje, meiner eg er å stilla spørsmål ved om offeret si erfaring av krenking kan setja krav til moralen.

Oppskrifta for dette vil bli følgjande. For å introdusera tilgjevinga ynskjer eg å byrja det kommande kapitlet (som er det andre kapitlet i denne oppgåva) med å presentera tre modellar for tilgjeving som kan seiast å vera dei tre mest dominerande posisjonane i den litteraturen som vert skriven om tilgjeving i dag. Dei er alle sekulære modellar, noko som trass i tilgjevinga sine sterke røter i det religiøse vil vera det gjeldande biletet gjennom heile oppgåva. Eg vil presentera dei tre modellane ved å visa til korleis dei alle meiner å gjera greie for det mest vesentlege ved tilgjevinga, samtidig som eg på generelt grunnlag ynskjer å setja spørsmålsteikn ved det som kan synast mangelfullt ved kvar og ein av dei. At dei synest mangelfulle i møtet med nokre overgrep, betyr ikkje at dei ikkje kan vera fullkome gode og difor fungera godt i møtet med andre overgrep. Formålet mitt i denne oppgåva vil uansett ikkje vera å avgrensa i kva slags tilfelle det kan eller ikkje kan seiast å vera moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje, men derimot å visa til kva for spørsmål som reiser seg og kva for problem det synest å by på når ein ynskjer å gjera moralsk greie for denne retten til ikkje å tilgje.

For å eksemplifisera korleis eit offer sitt ynskje om å ikkje tilgje kan manifestera seg i ein tilgjevingsprosess, vil eg i det tredje kapitlet introdusera Jean Amèry. Amèry sine skildringar av eigne erfaringar som offer for tortur i nazistane sine konsentrasjonsleirar under andre verdskrig og hans opplevingar av eit tilgjevingsjag i etterkrigstidas Tyskland, vil bli det leiande utgangspunktet for korleis eg vil ta føre meg offerets rett til å ikkje tilgje vidare i oppgåva. Hovudfokuset mitt vil altså vera å kasta lys over Amèry sin posisjon på Amèry sine

premissar, noko som betyr at eg ynskjer å ta skildringane av korleis han opplevde eit press på å tilgje etter andre verdskrig på ramme alvor. Eg ynskjer med dette å i hovudsak undersøkje kva spenningar som gjorde at Amèry ikkje fekk høyring for naget sin som ein moralsk legitim posisjon, og vidare kva dette seier om den moralske relevansen av det å tilgje opp mot det å ikkje tilgje i eit moralsk fellesskap. Når eg så seinare i oppgåva gjer greie for den sør-afrikanske oppgjermodellen etter apartheid får vi stadfesta Amèry sine skildringar i ei ny drakt. På same måte som Amèry skildrar eit press på å tilgje torturistane sine i etterkrigstidas Tyskland, får vi presentert eit liknande tilgjevingsjag i lys av Sør-Afrika og deira oppgjer etter apartheid. At slike tilgjevingsjag eksisterer – må vi altså ta på alvor – utan at dette betyr at vi må overdriva. Ovanfor nemnde eg korleis formålet mitt i denne oppgåva ikkje er å avgrensa nokon form for sanning til nokon bestemte slags tilfelle av det å tilgje eller ikkje tilgje, og dette gjeld sjølvsagt i møtet med Amèry også. Å introdusera og ta Amèry på alvor skal ikkje medføra at han skal fungera som noko slags filter for når det er moralsk legitimt for eit offer ikkje å tilgje. Derimot ynskjer eg å bringa Amèry på banen for å underbyggja det utgangspunktet som eg ovanfor uttrykte at ei tilgjeving bør ha, nemleg eit grunnlag i offerets erfaring av den krenkinga som offeret er vorte utsett for. I dette kapitlet (kapittel tre) ynskjer eg særskilt å visa til korleis den gjeldande moralen for oppgjer som Amèry vart utsett for i etterkrigstidas Tyskland, var ein moral med ei normføring som satsa på eit oppgjer for samfunnets skuld meir enn på enkeltindividet sine erfaringar og behov.

At offeret sine eksistensielle erfaringar bør vera av moralsk betyding i eit oppgjer med desse erfaringane, får særskilt tyngde når eg i det fjerde kapitlet nyttar Arendt sine analysar av totalitarismen til å kasta lys over Amèry sine eksistensielle erfaringar av å verta torturert under Holocaust. Eg ynskjer i dette kapitlet å i hovudsak å syna korleis Amèry sin posisjon synest å ha sterke røter i det eksistensielle, og difor kvifor fokuset på erfaring er særskilt viktig i møtet med Amèry. Ved å sjå på Arendt sine teoriar om handling og tilgjeving i samband med hennar analyse av totalitarismen, kan Amèry si avgjerdsle om å ikkje tilgje det grufulle han vart utsett for under Hitlers Nazityskland få eit eksistensielt grunnlag. I lys av Arendt kan vi dermed gje Amèry sine erfaringar ein rettmessig plass som eit utgangspunkt for korleis å best kunna tilnærma seg overgrep av slike storleikar som dei han vart utsett for og som ein ønskte seg eit oppgjer med i etterkrigstida.

I det femte kapitlet tek eg steget vidare frå fokuset på offerets eksistensielle erfaringar og over til den sida som representerer dette «jaget» mot tilgjeving; nemleg samfunnet. For kvifor

synest det å eksistera slik optimisme for tilgjeving sjølv etter overgrep som er meir brutale enn ein moralsk sett kan forestilla seg? Som nemnt ovanfor, kjem eg her til å trekka inn det sør-afrikanske oppgjeret etter apartheid og sjå korleis ei ljøs framtid vert nytta som eit moralsk lokkemiddel for offer for tortur og undertrykking. På same måte som Amèry skildrar at framtida moralsk sett synest å vega tyngre enn fortida i etterkrigstidas Tyskland, får vi i møtet med den sør-afrikanske oppgjermodellen eit liknande inntrykk: Vi får presentert framtida som sterkt verdilada. Desse merknadene er av særskilt interesse når det kjem til forholdet mellom tilgjeving og moral: For kvifor er det slik at moralen synest å vera noko som høyrer framtida til, medan kjensler og erfaringar er noko som bør leggjast lok på *i fortida*? I dette kapitlet vil eg sjå på korleis erfaringa synest å mista relevans i håpet om ei betre framtid.

I møtet mellom Amèry og skildringane hans av oppgjeret i Tyskland etter andre verdskrig, og det sør-afrikanske oppgjeret etter apartheid, vert vi særleg merksame på forholdet mellom individet og samfunnet i eit oppgjer. Det synest rett og slett å liggja ein interessekonflikt her. For kva skal ein satsa på? Offerets rett til å nekta å tilgje eller samfunnets behov for å starta på nytt? Må ein velgja her? Sjølv om desse spørsmåla er store og omfattande i seg sjølv, så er det likevel viktig at vi set dei i samband med Amèry sine skildringar av dei erfaringane han hadde i etterkrigstidas Tyskland. Amèry sine erfaringar av det som for han vart presentert som eit moralsk oppgjer, vart for han eit oppgjer som berre tok samfunnets framtidsutsikter på alvor. Hans egne erfaringar og opprop for å ikkje villa tilgje, vart slått ned på som kjensler på avvegar, meir enn ein moralsk legitim posisjon. I dette ligg det altså spenningar mellom tilgjeving og moral som eg i det følgjande vil gjera nærmare greie for.

Denne oppgåva vil som nemnt ikkje gå systematisk til verks når det gjeld å avgrensa kva for overgrep som kan eller ikkje kan bli tilgjevne. Eg kjem heller ikkje til å fokusera på å skulla seia noko gjennomgåande generelt om korleis ein kan imøtegå bestemte typar krenkingar. Oppgåva er altså ingen generell diskusjon om tilgjevinga har ulike roller i møtet med krenkingar av ulike omfang og storleikar. Fokuset mitt vil derimot vera å undersøka om det er moralsk legitimt for eit offer ikkje å tilgje, noko eg som sagt vil gjera i lys av Jean Amèry sine skildringar av korleis han vart møtt då han ikkje ville tilgje dei overgrepa han var blitt utsett for under Hitlers Nazityskland. Eg vil snakka Amèry sin sak på den måten at eg tek skildringane hans som utgangspunkt og undersøker så kva posisjonar han søker å kritisera med dei erfaringane han legg fram. Kritikken Amèry rettar mot det tilgjevingsjaget han erfarte frå omstenda sine, er ein kritikk av ein ideell tilgjevings- og oppgjerprosess. Ein slik ideell

oppgjersmodell vert mellom anna gjort greie for av Walker i *Moral Repair*. Når eg så framstiller Walker (eller andre teoretikarar) tek eg med dette utgangspunkt i det ho seier som eg meiner kan kasta lys over det Amèry søker å kritisera. Det er altså viktig å understreka at Min presentasjon av mellom anna Walker er gjort av omsyn til dette, og kan difor ikkje seiast å vera dekkande for heile hennar posisjon.

Sjølv om eg ynskjer å snakka Amèry si sak, er det igjen viktig å understreka at eg ikkje søker noko sanning gjennom han. Å undersøkje Amèry sitt nag og vidare korleis han slo ned på den tilgjevinga han følte vart krevd av han i etterkrigstidas Tyskland, er eit utgangspunkt for å understreka kva som i nokon samanhengar står på spel, moralsk sett, dersom eit offer ynskjer å la vera å tilgje. Utgangspunktet mitt vil vera å undersøkje kva som rører seg i dette, og det vil difor ikkje vera noko mål for meg å skulla koma fram til noko eintydig svar.

2 Tre modellar for tilgjeving

2.1 Å handla i det ekstraordinære

At det å tilgje nokon inneber at eit overgrep har funne stad og at det vidare er offeret for dette overgrepet som står med retten til å tilgje overgriparen, er det brei semje om innafor ulike tilnærmingar til kva det eigentleg inneber å tilgje. Vidare er det usemje om både vilkår, motivasjon og kjensler: Må overgriparen angra for at offeret skal kunna tilgje? Krev det å tilgje ei emosjonell endring hos offeret? Eller hos overgriparen? Eller begge? Kan ein tilgje for si eiga skuld, eller må tilgjevinga vera retta mot den andre? Spørsmåla her er mange, og svara avheng av kvar ein meiner at tilgjevinga har sitt spelerom, eller sagt på ein anleis måte; kva den siktar mot (eller om den i det heile tatt siktar mot noko). Den klassiske varianten av tilgjevinga tek utgangspunkt i at den krenkinga som er påført eit offer av ein overgripar har ført til moralsk ulikskap mellom desse to. Tilgjevinga vert sagt å kunna «retta opp» i dette ujamne som no pregar den moralske relasjonen mellom eit offer og ein overgripar i etterverknadene av ei ugjerning. Å tilgje vert skildra som «ei frivillig, medfølande handling utført av eit offer, (vanlegvis) som respons på at overgriparen angrar seg».² Her kan vi vidare seia at tilgjevinga med dette handlar om å skulla gjenreisa moralsk likskap mellom eit offer og ein overgripar, og at den difor har eit moralsk siktemål som handlar om å restaurera moralsk likskap der kor dette er vorte brote.

Utanom å ha ei rolle som restaurerande for moralsk likskap, er tilgjevinga si tilknytning til moralen vidare av kompleks karakter: Å tilgje vert nemleg både sagt å overgå moralen, samtidig som den vert gitt ein moralsk karakter. Dette kan samanfattast i noko slikt som at ein ikkje kan moralsk fordømme nokon dersom dei vel å ikkje tilgje, men ein kan gje dei moralsk ros dersom dei tilgjer.³ Ein slik definisjon kjem av at det å tilgje nokon overgår det som er *nødvendig* for eit menneske å utretta; det er ekstraordinært – og bær difor også preg av å vera

² Mark R. Amstutz, *The healing of nations : The promise and limits of political forgiveness*, (Lanham, Md. : Rowman & Littlefield, 2005), 54.

³ Om ein kan eller ikkje kan moralsk fordømme nokon som ikkje vil tilgje ein angrande overgripar, stridest det om. Nokre meiner at det i visse tilfelle (avhengig av storleiken på overgrepet) nettopp vil vera ei plikt å tilgje ein overgripar, dersom han eller ho angrar. Espen Gamlund er av dei som støtter seg til ein slik posisjon, av han kalla ein moderat deontologisk posisjon. Sjå Espen Gamlund, *A Change of Heart: Essays in the Moral Philosophy of Forgiveness*, (Phd Avhandling i Filosofi, Universitetet i Oslo, 2009), 46-49.

ei gåve; noko uhandgripeleg, uventa og uforutsigbart.⁴ Derrida skildrar dette aspektet ved tilgjevinga på følgjande måte: «Forgiveness is not and should not be normal, normative, normalising. It should remain exceptional and extraordinary, in the face of the impossible: as if it interrupted the ordinary course of historical temporality».⁵ Med dette meiner Derrida at det nettopp *er* mogleg å kunna tilgje til dømes Holocaust eller andre grufulle hendingar som ein typisk ser på som utilgjevelege fordi det er i møtet med slike grusomheiter at tilgjevinga i det heile tatt får ei rolle og ein verknad.⁶ Dersom ein berre er villig til å tilgje det som framtrer som tilgjeveleg, meiner Derrida at heile ideen om tilgjeving vert ein tom formalitet.

Trass i at Derrida er inne på noko viktig når han seier at tilgjevinga mister sitt vesen eller si evne når den vert formalisert, er det likevel slik at tilgjevinga ofte opptrer på bestemte måtar. Med dèt meinst at sjølv om tilgjevinga er ei gåve som offeret heilt fritt kan velgja å gje overgriparen, er det likevel slik at den ofte vert gitt på bakgrunn av bestemte vilkår. Korleis tilgjevinga opptrer på bestemte måtar og kva dette eventuelt får å seia for dens moralske innhald, er eit av spørsmåla eg kjem til å ta føre meg i dette kapitlet. Om tilgjevinga nødvendigvis *er* knytt til bestemte vilkår eller ikkje, vil gje ulike svar i møtet med dei tre modellane for tilgjeving som eg i det følgjande vil gjera greie for: Den dyadiske modellen, den terapeutiske modellen og den solidariske modellen. Desse tre tilgjevingsmodellane hevdar på kvar sin måte å gjera greie for det mest vesentlege ved tilgjevinga, og hovudfokuset mitt i dette kapitlet vil dermed vera å undersøka kva dei ulike modellane så vektlegg som det moralske innhaldet i ei tilgjeving.

2.2 Dyadisk tilgjeving

I *Forgiveness – A Philosophical Exploration* argumenterer Charles Griswold, for at tilgjevinga, for å kunna telja som ei tilgjeving, alltid må vera av *dyadisk karakter*. Med dette meiner Griswold at fordi den opprinnelege konteksten som jo tilgjevinga skal vera eit tilsvar til var av interpersonleg eller sosial karakter, så må nettopp tilgjevinga, som jo vender seg til

⁴ Nokre vil hevda at det av og til også er nødvendig å tilgje, til dømes dersom overgriparen angrar og krenkinga ikkje var så stor. Deontologane er som nemnt av ei slik oppfatning at dersom overgriparen angrar har ein som offer ei plikt til å tilgje.

⁵ Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and forgiveness*, (London: Routledge, 2001), 32.

⁶ Medan Derrida seier dette er det andre som meiner det stikk motsette, mellom anna Vladimir Jankélévitch som meiner at «forgiveness died in the deathcamps», her sitert frå Derrida, *On Cosmopolitanism and forgiveness*, 37.

den opprinnelege konteksten, vel også vera av same sort.⁷ Sagt på ein anleis måte: For at ei krenking skal ha funne stad, så må dette alltid ha føregått frå *ein part* til *ein annan*; og difor er det ifølge Griswold slik at dersom tilsvaret skal sikta mot å retta opp i krenkinga, så må også begge partar vera delaktige. Fokuset er at overgripar og offer skal «finna tilbake til einannan», noko som vidare krev at begge partar tek inn over seg at den eine parten har krenka den andre, og vidare *ynskjer* å retta opp i dette: «The two individuals are the fundamental moral units here; unless that is assumed, forgiveness collapses into something quite different – say, a socially mandated process for peace making».⁸ Med dette ser vi at offeret og overgriparen er moralsk *avhengig* av kvarandre fordi tilgjevinga er ein moralsk prosess mellom dei involverte partane i ettervirkninga av ei ugjerning som jo nettopp fann stad i det moralske og sosiale samspelet mellom desse involverte partane. Hovudpoenget her er rett og slett at den eine parten (offeret) ikkje kan tilgje i isolasjon frå den andre parten (overgriparen). Dersom slikt er tilfelle, har det ifølge Griswold ikkje skjedd noko tilgjeving.

At dei to involverte aktørane i ein tilgjevingsprosess tilsvarar det moralske innhaldet i tilgjevinga i eit slikt gjensidig samspel, byggjer på at dei har ei slags felles kognitiv og emosjonell tilnærming til tilgjevinga og dens rolle i det mellommenneskelege spelet. Det er ikkje nok at overgriparen gjennomfører alle vilkår for å kunna verta tilgitt, dersom ikkje offeret kan anerkjenne dette. På den andre sida er det heller ikkje tilstrekkeleg at eit offer kjenner seg klar til å tilgje, dersom overgriparen ikkje tek på seg ansvaret for den ugjerninga ho har utført og er ansvarleg for. Altså handlar den dyadiske karakteren som Griswold meiner tilgjevinga må inneha ikkje berre om at begge partar må vera involverte, men det handlar altså om å vera involvert på *den rette måten*. Vidare hevdar Griswold at ein berre er emosjonelt involvert på rett måte dersom ein klarer å sjå seg sjølv og den andre i eit nytt lys og ved at ein tek inn over seg motparten sitt «narrativ», det vil seia motparten si forklaring på kvifor ho gjorde som ho gjorde, samt prøver å forstå dette som best ein kan. Det moralske fundamentet i tilgjevinga ligg difor ikkje i sjølv utsagnet «eg tilgjer deg», men derimot i den emosjonelle og kognitive motivasjonen rundt utsagnet og det samtidige samspelet med motparten i denne motivasjonen.

Ifølge Griswold utgjer altså offer og overgripar det moralske innhaldet i ei tilgjeving fordi tilgjevinga handlar om å retta opp i den moralske ulikskapen som har oppstått mellom dei to.

⁷ Charles Griswold, *Forgiveness – a philosophical exploration*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 48.

⁸ Ibid, 48.

Som eg har vore inne på tidlegare, så deler dei to partane også eit moralsk ansvar for at tilgjevinga skal kunna finna stad. Offer og overgripar er gjensidig avhengig av einannan for å kunna gjenoppretta ein moralsk relasjon tufta på gjensidig respekt og anerkjenning, noko som Griswold skildrar på følgjande måte:⁹

One of the striking consequences of this interdependence is that each party holds the other in its power, in this sense: the offender depends on the victim in order to be forgiven, and the victim depends on the offender in order to forgive. This interdependence is part of the logic of forgiveness, and may well render it unique among the virtues.¹⁰

Griswold peiker vidare på korleis denne gjensidige avhengigheita føregår ved at overgripar og offer oppfyller visse vilkår på kvar si side av den «prosessen» som han meiner tilgjevinga er. Desse vilkåra inneber mellom anna at overgriparen tek på seg det moralske ansvaret og angrar, og vidare at offeret gjer slepp på det naget ho bær på overfor overgriparen sin. Når så alle vilkåra er oppfylt frå begge partar, kan ei eventuell tilgjeving komma i hamn.¹¹

Men er ein slik måte å møte eit krenka subjekt på eigentleg moralsk legitim? Set den for store krav til offeret? Fokuserer den for mykje på ei slags «parallell yting» frå offer og overgripar? Når ein set krav til både offer og overgripar etter eit overgrep, vil eg meina at det føreset eit slags samspel som kanskje i for stor grad fokuserer på eit gjensidig bidrag frå offer og overgripar i gjenopprettinga av relasjonen – og ikkje på den krenkinga som har funne stad. Særskilt i møtet med grove overgrep, som valdtekt eller tortur, kan slike krav fort verka for formaliserande for ei eventuell tilgjeving, fordi det vert for sterke føringar for korleis offeret må gå fram. Griswold meiner sjølvsagt ikkje at offer og overgripar skal yta «same mengde»

⁹ Griswold understreker sjølvsagt at denne «moralske relasjonen» ikkje treng å innebera eller bety nokon nær personleg relasjon, men derimot berre det at ein anerkjenner kvarandre som del av det same moralske fellesskapet: «I do not assume that the two parties knew each other personally prior to the injury; but that as co-members of the moral commonwealth, they were bound by moral regard for each other». (Griswold, *Forgiveness*, 49). Når eg ovanfor altså nemnde at fokuset er at offer og overgripar skal finna tilbake til einannan, så meiner det fyrst og fremst at ein skal kunna stå i ein moralsk relasjon til den andre som ikkje er prega av moralsk ulikskap. I essayet «What we cannot do to each other – on forgiveness and moral vulnerability», skil Christel Fricke mellom personleg tilgjeving; kor ein har hatt ein personleg relasjon som ein ynskjer å gjenoppretta, og moralsk tilgjeving, kor ein tilgir den andre fordi den andre også er eit menneske. Fricke viser til korleis det fyrste alltid medfører det andre, men ikkje omvendt. Sjå Christel Fricke, «What we cannot do to each other – on forgiveness and moral vulnerability», i *The Ethics of forgiveness : a collection of essays*, red. av Christel Fricke (New York: Routledge, 2011), 62.

¹⁰ Griswold, *Forgiveness*, 49.

¹¹ Sjå Griswold, *Forgiveness*, kap. 2, for detaljar om kva «steg» han meiner offer og overgripar må igjennom for å nå «målet om tilgjeving».

eller på nokon som helst måte skal kunna framstillast som sidestilte aktørar, men stadfestar derimot at den gjensidige avhengigheita mellom offer og overgripar er asymmetrisk.¹² Trass i krav til vilkår og logisk framdrift i tilgjevingsprosessen, er det altså slik at det er offeret som til sjuande og sist har den moralske «retten» på si side. Dette vil seia at sjølv både overgriparen og offeret har innfridd vilkåra for tilgjeving, har offeret alltid likevel moglegheiten til å velgja å ikkje tilgje, utan å kunna bli moralsk fordømd for det. Trass i dette kan det synast som om offeret kjem dårleg ut av det, dersom ho vel å ikkje tilgje (eller rett og slett ikkje klarer å tilgje) overgriparen sin. Dette fordi det kan synast som om den moralske gjenreisinga for eit offer – på bakgrunn av den parallelle avhengigheita til overgriparen – i for stor grad ligg i hendene til overgriparen. Med dette vert det tydeleg at sjølv om vi godt kan sjå det gode og idealistiske i ein dyadisk og interpersonleg tilgjevingsprosess, kan det likevel synast som om ein slik «logisk» framgangsmåte også lett kan overskygga det sårbare offeret.¹³

Dersom det moralske innhaldet i ei tilgjeving ligg i det interpersonlege, fordi krenkinga som tilgjevinga vender seg til nettopp føregjekk i det interpersonlege – seier ein med dette også at den moralske gjenreisinga i stor grad ligg i det å gjenreise *relasjonen*. Det umoralske er at det er skjedd eit brot i relasjonen mellom to menneske, som følgje av at den eine har krenka den andre. Og sjølv om det er viktig å fokusera på at det er to partar involvert i eit overgrep kor ein person har krenka ein annan, er det samstundes viktig å ta innover seg at det å skulla gjenoppretta relasjonen mellom dei involverte partane kanskje ikkje alltid treng vera det moralske hovudfokuset. Hos Griswold er dette hovudfokuset fordi tilgjeving vert sagt å vera noko som berre er gyldig i samspelet mellom menneske. Men kva dersom den moralske motivasjonen heller fokuserer på gjenreising av offerets verdigheit som moralsk aktør?

At tilgjeving for å kunna lukkast på best mogleg måte krev at begge involverte partar er interesserte i å gjennomføra den, og at det dermed dreier seg om eit ein-til-ein forhold, kan seiast å vera det mest rådande synet på tilgjeving. Likevel kan dette vera eit syn som er verdt å kritisera, kanskje særskilt i møtet med ugjerningar kor grusomheitsfaktoren overgår det ein trudde var moralsk mogleg for eit menneske å kunna uttretta. Eit eksempel som kan illustrera dette er situasjonen til ein fange i ein konsentrasjonsleir under andre verdskrig. Ein fange,

¹² Griswold, *Forgiveness*, 47.

¹³ Her er det viktig å understreka at Griswold ikkje argumenterer for at overgriparar bak grusomme handlingar prinsipielt sett alltid kan tilgjevast, men derimot at ein prinsipielt sett ikkje kan utelukka det heller. I tillegg er det viktig å nemna at dei synspunkta til Griswold eg har forholdt meg til her, ikkje er utfyllande for heile hans posisjon, men at dei derimot er vorte nytta for å kunna kasta lys over ein dyadisk tilgjevingsmodell.

fordriven frå heimen sin, deportert til ein konsentrasjonsleir, skild frå familien sin – og vidare krenka gong på gong, dag for dag i denne konsentrasjonsleiren – vart jo alltid krenka *av nokon*. Det stod alltid nokon på den andre sida, og spelte det andre «leddet» i dette umenneskelege samspelet mellom to menneske (samspel vert her på ingen måte nytta for å visa til nokon form for likskap mellom dei to involverte det her er snakk om). Med dette kan ein spørja seg sjølv: Trass i at det var den same fangevoktaren som her krenka eit bestemt offer gong på gong, vert det vel likevel feil å skulla seia at den moralske gjenreisinga for eit offer av slike grusomheiter kviler på ei gjenoppretting av relasjonen til overgriparen (her: fangevoktaren i konsentrasjonsleiren)? Den einaste relasjonen det her har vore snakk om – er jo ein relasjon kor den eine parten krenkar den andre. Spørsmåla eg meiner er viktige å stilla her er desse: *Må* tilgjeving innebera eit ynskje om å gjenoppretta ein relasjon til ein tidlegare overgripar? Kva dersom ein ikkje har nokon relasjon å «gjenoppretta»? Kan tilgjeving ha eit moralsk innhald utan eit offer som tek inn over seg og aksepterer ståstaden til overgriparen sin? Ved å stilla desse spørsmåla rokker ein ved spørsmålet om kva moralsk grunnlag tilgjevinga skal stillast i.¹⁴

Som nemnt tidlegare, kjem tilgjevinga på banen og får sin verdi og verknad i etterverkinga av ei ugjerning. Dimensjonane i ugjerningar og krenkingar er sjølvsagt enormt ulike og såleis får tilgjevinga, som er eit reidskap i møte med desse ugjerningane, eit enormt vidt «arbeidsfelt». Ein kan sjølvsagt seia at tilgjevinga berre kan ha noko føre seg i dei mindre grusomme tilfella; dei tilfella kor det nettopp alltid *er* mogleg at dei ulike partane finn saman att, men at den «kjem til kort» dersom krenkinga overgår det ein trudde var moralsk mogleg for eit menneske å utretta. I tråd med dette kan ein seia at dersom tilgjeving byggjer sitt moralske innhald på ein interpersonleg prosess, mister den sitt moralske fundament dersom denne interpersonlege prosessen ikkje kan finna stad. Greitt nok at ein seier at ein som offer alltid har moglegheit til å *ikkje* tilgje, og at ein kan søkja moralsk gjenreising på andre måtar enn ved å nytta tilgjevinga, men vert ikkje tilgjevinga med dette øyremerkt til tilfelle som kan krenka offeret for andre gong? Kan ein ikkje seia at tilgjevinga er del av den moralske gjenoppbygginga i etterverkinga av ei ugjerning – og difor må tena fleire aspekt ved gjenopprettinga enn berre den moralske relasjonen mellom eit offer og ein overgripar?

¹⁴ Her kan ein jo sjølvsagt spørja kvifor tilgjevinga i det heile tatt skal ha ei rolle; kan ein ikkje heller snakka om moralsk «reperasjon» og vera nøgd med det? Ein *kan* sjølvsagt skilja tilgjeving frå moralsk reperasjon, men ein *kan* vel også sjå kor enormt viktig tilgjevinga – både som fenomen og som reidskap – er for mennesket i dets oppgjær med det vonde. Kanskje treng offeret moglegheita til å kunna tilgje?

Griswold er av dei som meiner at tilgjeving er ein dyd. Med dette meiner han at det å tilgje syner god karakter og er noko ein alltid bør strekka seg etter. Det å *ynskja seg* tilgjeving er ifølge Griswold eit behov som melder seg som følgje av samvit. Vidare seier han at ei slik kjensle av samvit vitnar om korleis vi er avhengige av andre.¹⁵ Altså kan ein seia at tilgjeving som ein dyd ifølge Griswold kviler på kjensla av det felles menneskelege som ein deler og ynskjer å dela med andre menneske. Dette handlar både om eit behov for samspel med andre, men også om kva slags menneske ein ynskjer å vera. For at ei tilgjeving skal kunna henda krevst moralske grunnar som er knytte opp mot slike behov og ynskjer; moralske grunnar som kan liggja i sympati og forståing for den andre, samt forståinga av at ein deler ein felles humanitet.¹⁶ Fordi Griswold meiner at tilgjeving må knytast til slike moralske grunnar, meiner han at tilgjeving ikkje kan vera ei vilkårslaus gåve: «Forgiveness is a concept that comes with conditions attached. It is governed by norms».¹⁷ På same måte som moralen vert rettleia av normer, og difor kan seiast å ha ein bestemt struktur, har også tilgjevinga ein bestemt struktur med bestemte vilkår knytte til seg. Tilgjevinga kan koma i hamn dersom vilkåra frå offeret og vilkåra frå overgriparen er oppfylt. Dersom tilgjevinga derimot ikkje går i hamn, vitnar dette ifølge Griswold om ein «logisk brist» i dei vilkåra som skal kunna fremja tilgjeving.¹⁸

I lys av denne framstillinga av Griswold, kan vi seia at tilgjevinga sitt moralske innhald ligg i gjennomføringa av vilkår som skal føregå parallelt mellom offer og overgripar. Det er altså ikkje utfallet, men prosessen som er det essensielle her. Utgangspunktet for å ynskja seg ein slik prosess ligg i eins avhengigheit og felles humanitet med andre menneske, og grunnlaget for korleis den skal gjennomførast ligg i bestemte vilkår som må oppfyllest.

2.3 Tilgjeving som terapi

I boka *The Sunflower – on the possibilities and limits of forgiveness* av Simon Wiesenthal, får vi skildra forfattaren sine tankar og refleksjonar rundt tilgjeving på bakgrunn av ei oppleving han hadde då han sjølv var fange i ein konsentrasjonsleir: Simon vart stilt overfor ein døyande SS- mann – og bedt om tilgjeving. Ein slik førespurnad, i ein slik samanheng, rokkar ikkje berre ved spørsmålet om tilgjevinga sine grenser, men også ved spørsmålet om kven som har

¹⁵ Griswold, *Forgiveness*, 52.

¹⁶ Ibid, 81.

¹⁷ Ibid, xv.

¹⁸ Ein slik logisk brist kan her til dømes vera at offeret ikkje klarar å gje slepp på naget sitt, eller at overgriparen ikkje angrar.

den moralske retten til å tilgje. I staden for å ta dette vidare til å gjelda Simon sin moralske rett til å tilgje på vegne av andre, vil eg her heller fokusera på om tilgjevinga i det heile tatt må retta seg mot nokon.¹⁹ Ein av bidragsytarane til boka, Harold S.Kushner, skildrar dette på følgjande måte: «Forgiveness is not something we do for another person, as the Nazi asked Wiesel to do for him. Forgiving happens inside us. It represents a letting go of the sense of grievance, and perhaps most importantly a letting go of the role of victim».²⁰ Hovudfokuset i ei slik framlegging av tilgjevinga ligg altså i det uavhengige forholdet mellom offer og overgripar. Ein slik modell for tilgjeving vert kalla «den terapeutiske» eller «einvegsmodellen for tilgjeving», og her meiner det altså at fordi offerets forrang bør vera hovudfokuset etter at eit overgrep har funne stad, bør det eine og aleine vera opp til offeret både korleis og kvifor ei eventuell tilgjeving skal skje. Slik vi såg at den moralske motivasjonen for å tilgje i ein dyadisk tilgjevingsprosess oppstod som følgje av eit ynskje om å restaurera relasjonen sin til den andre, vert den moralske motivasjonen for å tilgje her sagt å ligga hos offeret sitt eige ynskje om å lausriva seg frå den påverknaden overgrepet har på det. Relasjonen mellom overgripar og offer vert viska ut, og det vert heller fokusert på «den indre prosessen» hos offeret aleine. Dersom offeret ynskjer å tilgje, er det altså berre fordi offeret ynskjer å komma seg vidare og ikkje bli hengande att i offerposisjonen det er blitt sett i som følgje av det overgrepet det er vorte utsett for. Poenget med den terapeutiske tilgjevinga er rett og slett at det er irrelevant for offerets tilgjeving om overgriparen angrar eller ei. Dersom tilgjevinga skulle vera avhengig av dette, ligg nemleg makta (for andre gong) hos overgriparen:

A forger who knows that the act was unjust can see his or her own status as equal to the other person, regardless of the other's stance toward the offended person. In fact, resisting the act of forgiving until the offender somehow changes is giving great power to the offender.... An offended person who refuses to forgive until certain contingences are met suffers twice: once in original offense and again as he or she is

¹⁹ Carl, den døydde SS-mannen ber Simon Wiesenthal, som er fange i ein konsentrasjonsleir, om tilgjeving for grusomme overgrep han hadde gjort; ikkje mot Simon, men mot andre jødar, deriblant eit barn. Simon si historie vert difor ofte diskutert i samband med mogegheita/umoglegheita av tredje-persons tilgjeving – altså det å skulla tilgje på vegne av andre. Dette spørsmålet let eg ligga fordi eg her ynskjer å fokusera på den terapeutiske moglegheita av ei tilgjeving.

²⁰ Harold S. Kushner i *The Sunflower - on the possibilities and limits of forgiveness*, av Simon Wiesenthal, (New York: Schocken books, 1998), 186.

obligated to retain resentment, along with its concomitant negative cognitions and perhaps even negative behaviours... To forgive, then, is to show self-respect.²¹

I tillegg til at motivasjonen her kjem frå offeret sitt indre ynskje om å kvitta seg med offerrolla, er også tilgjevinga sitt omfang avgrensa samanlikna med den tidlegare presenterte dyadiske modellen. Tilgjevinga rettar seg ikkje utover, men held seg i offerets indre. At det å tilgje inneber ei emosjonell endring eller vending hos offeret, snarare enn ei handling eller ei ytring, kan seiast å vera samanfallande for både den dyadiske og den terapeutiske tilgjevingsmodellen.²² Å tilgje krev nemleg noko meir enn sjølv ytringa «Eg tilgjer deg», det krev både ein motivasjon og ei kjenslemessig endring hos offeret overfor overgriparen og/eller overgrepet det er vorte utsett for. Å tilgje vert sagt å innebera «ei endring i hjarta» til offeret – på engelsk ofte referert til som «a change of heart». Under presentasjonen av den dyadiske modellen såg vi korleis ein slik motivasjon og dermed sjølv utgangspunktet for ei slik endra innstilling hos offeret er avhengig av ein angrande overgripar som «tek på seg den moralske skulda» for det overgrepet han eller ho er ansvarleg for, noko som vel kan seiast å vera eit viktig aspekt å ta innover seg dersom ein ynskjer å spora den moralske karakteren ved ei tilgjeving. Når den terapeutiske tilgjevinga ikkje har nokon ytre vilkår eller motivasjonar knytte til seg, kan det fort verka som om offeret ser igjennom fingrane på det umoralske (overgrepet) som jo tilgjevinga eigentleg er ein respons på. Her kan ein jo sjølv sagt spørja seg om ei slik innvendig er haldbar når ein ikkje er einig i premisset. Men korleis kan premisset vera å skilja sjølv overgrepet frå offeret si kjensle av å ha vorte krenka (som jo kjem som følge av overgrepet)?

Det sterkaste argumentet for verdien og gyldigheita av ei terapeutisk tilgjeving, er at tilgjeving fyrst og fremst handlar om offeret sin måte å forholde seg til det overgrepet det er vorte utsett for. I *Forgiveness and Revenge* skildrar Trudy Govier dette på følgjande måte: «Forgiveness is first of all an issue for victims who have been injured, whose self-esteem has been assaulted by an offense and its implicit moral insult».²³ Margaret Holmgren støttar opp under dette når ho seier at tilgjeving alltid er passande dersom offeret ynskjer det, og klarar å gjennomarbeida det på ein fullstendig måte. Med dette meiner ho altså at det er passande å tilgje sjølv ein overgripar som ikkje angrar. Holmgren argumenterer vidare for at ingen

²¹ Robert D. Enright, sitert frå Jeffrie G. Murphy, *Getting Even: Forgiveness and its limits*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 78.

²² Sjølv om det her må påpeikast at «change of heart» også kan gjelda overgriparens moralske vending. Ein slik variant er ikkje av betydning i motivasjonen for den terapeutiske modellen for tilgjeving.

²³ Trudy Govier, *Forgiveness and Revenge*, (London: Routledge, 2002), 62.

menneske kan dra psykologiske eller etiske fordelar ved å dvela ved fortida. Difor er det ifølge ho alltid til det beste for alle offer av eit overgrep å kvitta seg med nag og vonde kjensler, fordi det ikkje kan seiast å vera anna enn destruktivt å skulla halda på.²⁴ Ein slik argumentasjon tek utgangspunkt i ein slags tanke om at vi alltid veit kva som er best for oss sjølve, uavhengig av dei menneska og det eventulle fellesskapet vi har rundt oss. Dette inneber vidare at vi alltid må stola på egne kjensler og at vi til sjuande og sist også alltid er ansvarlege for oss sjølve. Er dette rimelege hypotesar?

Å peika på at det kan verka som om tilgjevinga manglar eit viktig fundament dersom den berre skal fungera som «terapi», må sjølvstykkt ikkje forvekslast med at tilgjeving ikkje kan ha nokon terapeutisk effekt. Skilnaden dreier seg derimot om det terapeutiske skal vera den moralske motivasjonen for det å tilgje nokon, eller om det skal vera ein av fleire effektar som ei eventuell tilgjeving kan ha. Dersom det å tilgje skal kunna ha ein positiv påverknad på offeret, er det verdt å peika på utgangspunktet for at det i det heile tatt er snakk om ei tilgjeving – noko som nettopp er på grunnlag av eit overgrep – med ein ansvarleg handlande aktør bak seg. Eg meiner at dersom offeret verken forholdt seg til overgrepet eller overgriparen i si tilgjeving, men derimot let det henga i lause lufta, kan tilgjevinga lett framstå som ein tom affære. Ei av hovudinnvendingane mot å sjå tilgjeving berre som ein slags terapi for offeret er at den vert for egosentrisk og solipsistisk og altså ikkje tek omsyn til dei omstenda den opererer i og på grunnlag av.

2.4 Solidarisk tilgjeving

At det er menneskeleg å utføra vonde handlingar og at det difor også bør vera menneskeleg å tilgje dei, er bakgrunnen for det som kan kallast den solidariske modellen for tilgjevinga. Trudy Govier er ei av dei som argumenterer for ein slik versjon av tilgjevinga. Ho tek til orde for at respekten for menneskeverd og verdigheit hos alle menneske bør telja som motivasjon for å komma over hatet mot ein tidlegare overgripar, og at dette vidare bør vera grunn nok til å villa ha han eller ho inn att i ein moralsk fellesskap.²⁵

²⁴ Ibid, 63-64. Framstillinga av Holmgren er altså henta frå Govier.

²⁵ Henta frå Eve Garrard «Forgiveness and the holocaust», i *Ethical Theory and Moral Practice*, vol 5, nr.2, *Pardoning Past Wrongs*, (juni 2002), 147-165.

To regard people as absolutely unforgiveable on the grounds that what they have done is atrocious is to extend attitudes, unwarrantedly, from acts to persons, to argue from act to character in such a way as to mark an irrecoverable stain on the agents. The line of reasoning is mistaken: logically, metaphysically, and psychologically, the act is not the agent. To claim that because he has committed terrible deeds a moral agent is reducible to those deeds and is absolutely unforgivable is to ignore the human capacity for remorse, choice and moral transformation.²⁶

Ein slik argumentasjon tek utgangspunkt i det at ein aldri kan redusera eit menneske til ei enkelt handling. At eit menneske har utført eit overgrep mot eit anna, seier ikkje alt om dette mennesket, og ein bør difor heller ikkje dømme dette mennesket berre utifrå dette eine overgrepet. I tillegg bør ein vidare ta omsyn til at alle menneske alltid kan endra seg. Eg tolkar Govier i den retninga at ho med dette at sidan overgriparen er eit menneske er dette ein tilstrekkeleg grunn til å skulla tilgje han eller ho. Også andre forfattarar går inn for liknande argument, mellom anna Jean Harvey, som meiner ein bør tilgje fordi «As responsible moral agents we are – or should be – committed to a life of moral endeavour».²⁷ Verken Govier eller Harvey seier at det er påbudt å alltid skulla tilgje ein overgripar, uansett kor grov ugjerning det er snakk om, men derimot at ein som offer som oftast har ei plikt til å støtta overgriparar når og dersom dei ynskjer å endra seg til moralsk gode aktørar. Med ei slik innstilling vert det opna opp for at ein tidlegare overgripar ikkje skal måtta forbli ein tidlegare overgripar. Dette treng ikkje bety at ein meiner at overgriparen «gjer opp for seg» og heller ikkje at ein ynskjer å inngå i ein kjærleg og venskapleg relasjon med vedkommande. Men det kan bety at ein ynskjer at menneske som har gjort noko gale, òg dei som har begått grove ugjerningar, skal kunna få moglegheita til å endra seg. I tillegg handlar det om kva ein utelukkar, eller kva ein kan gå glipp av (og at ein risikerer å gå glipp av noko viktig) dersom ein vel å ikkje tilgje. Dette vert skildra av ei av offera for apartheid i Sør-Afrika på følgjande måte:

There are many people who find it hard to embrace the idea of forgiveness.
And it is easy to see why. In order to maintain some sort of moral compass, to
hold on to some sort of clear distinction between what is depraved but

²⁶ Govier, *Forgiveness and Revenge*, 112.

²⁷ Jean Harvey, «Forgiveness as an obligation of the moral life», i *International Journal of Moral and Social Studies*, 8 (1993), (London: Journals Ltd), 211-21, 219.

conceivable and what is simply off the scale of human acceptability, we feel an inward emotional and mental pressure *not* to forgive, since forgiveness can signal acceptability, and acceptability signals some amount, however small, of condoning. There is a desire to draw a line and say, «Where you have been, I cannot follow you. Your actions can never be regarded as part of what it means to be human.» Yet not to forgive means closing the door to the possibility of transformation.²⁸

Men er det då slik at ein skal tilgje fordi moralsk verdi aldri kan slettast hos eit menneske uansett kva for grove handlingar som vedkommande har gjort i fortida? I så fall vert vel tilgjevinga redusert til noko som berre skal stadfesta ein allereie alltid eksisterande moralsk fellesskap, grunnlagt i det faktum at vi er menneske som lever saman på jorda og difor må vera snille og tolerante med kvarandre. Det som skjer her er at ein tilgjer noko umoralsk (eit overgrep) ved å visa til at personen bak overgrepet har moralsk verdi. Og ved å fokusera på den moralske verdien i det å vera menneske og vidare setja dette som grunnlag for tilgjevinga, skuggar ein unna det overgrepet som har funne stad. Men korleis kan ein tilgje ein aktør som har gjort noko «umoralsk» ved å ikkje fokusera på nettopp dette umoralske? Vetlesen meiner denne måten å skilja aktør frå handling fører ein på ville vegar.²⁹ For det er vel handlinga tilgjevinga eigentleg skal vera retta mot? Kvifor er den ikkje det? Det er jo der det vonde ligg. Han formulerer denne kritikken på følgjande vis:

Substantively, it follows that to forgive the agent for the evil act he committed is to miss the mark – epistemically as well as morally: It is to bypass the what of the act by way of focusing on the who, and so to leave unaddressed the content of what the act helped to produce: the degree of destruction caused to the victims and to the future lives of survivors.³⁰

Kva er det vi ser her? Er tilgjeving, med fokus på gjenreising av den moralske relasjonen mellom overgripas og offer kokt ned til å gjelda «den moralske tilbakekomsten» for ein overgripas til eit moralsk fellesskap (eit fellesskap som det her kan synast som om ein alltid uansett er i, altså dreier det seg vel strengt tatt ikkje om nokon tilbakekomst heller)? Kvar blir

²⁸ Pumla Gobodo-Madikzela, *A human being died that night*, (Boston : Houghton Mifflin, 2003), 103.

²⁹ Arne Johan Vetlesen, «Can forgiveness be morally wrong?», i *The ethics of forgiveness: a collection of essays*, red. av Christel Fricke.

³⁰ Ibid, 163.

det av offeret her – og kvar blir det av det moralske i tilgjevinga? Det verkar med dette som om tilgjevinga mister både meining og moralsk lading fordi den berre skal konstatere ein allereie eksisterande moral. Det er her altså verken snakk om ei moralsk vending hos overgripar eller offer, men derimot berre ei konstatering av eit allereie eksisterande moralsk fundament: Vår felles menneskelegheit. Hovudinnvendiga mot den solidariske tilgjevinga er rett og slett at ein tilgjer overgriparen ved å skilja han eller ho frå overgrepet.

2.5 Tilgjeving og moralske grunnar

I byrjinga av kapitlet var eg inne på kva for overordna kriterium som må liggja til grunn for at ei tilgjeving skal kunna koma på banen. Her dreide det seg om at ein føreset at eit overgrep har funne stad, altså at eit menneske er vorte moralsk krenka av eit anna, og vidare at det difor er det subjektet som er vorte krenka som står med retten til å tilgje og dermed retten til ta eit slags oppgjør med den krenkinga det er vorte utsett for. I alle dei tre tilgjevingsmodellane som er vorte presenterte i dette kapitlet, har eit slikt kriterium, altså at det er offeret som sit med sjølve retten til å tilgje, synt seg gjeldande. Men trass i at alle dei tre modellane synest å visa til viktige eigenskapar ved tilgjevinga, vil eg meina at den moralske relevansen av offeret sin rett til å tilgje, ikkje i stor nok grad vert legitim som følgje av offeret si erfaring av krenking i nokon av modellane.

I den dyadiske modellen såg vi korleis Griswold meiner tilgjeving må kunna knytast til moralske grunnar som sympati, samvit og felles menneskelegheit for at den skal kunna ha eit moralsk innhald. Vidare må sjølvstendig desse moralske grunnane realiserast parallelt hos offer og overgripar i tråd med dei bestemte vilkåra som er naudsynte for at ei tilgjeving skal kunna koma i hamn. Offerets erfaring av krenking synest her å mista moralsk bærekraft fordi det moralske innhaldet for tilgjevinga synest å liggja i utanforståande moralske grunnar og vilkår; i tilgjevinga si «logiske framdrift og formdrakt». I den terapeutiske modellen møter vi ein litt annan variant. Hovudproblemet ved denne modellen synest å vera at offeret vert verande i eit slags moralsk vakuum med seg sjølv: Dersom ein tilgjer i sitt indre uavhengig av alt anna og alle andre, korleis kan offerets erfaring av krenking då få moralsk verknad og meining også for andre? Og dersom den ikkje har det, korleis kan ein då eigentleg snakke om at dette handlar om «moral»? At moral er noko som utspeglar seg og har ein verknad mellom menneske, handlar om at det er i møtet med andre at moralen får ei meining. Såleis kan det å

handla moralsk seiast å vera noko vi gjer for andre (at vi også har rettigheter og plikter overfor oss sjølve, er ikkje eit motstridande moment). Dersom ein ikkje er med på dette, men derimot tenkjer at å handla moralsk er noko ein berre gjer for seg sjølv, kan det godt seiast at ein har misforstått litt kva det eigentleg vil seia å vera menneske. I den soldariske modellen kan nok akkurat dette som handlar om «å gjera noko for den andre» seiast å ha gått litt for langt. I denne modellen såg vi korleis offeret sin rett til å tilgje mister si tilknytning til offerets erfaring av krenking når tilgjevinga skal skje fordi overgriparen fortener ein ny sjanse.

Dei tre modellane eg har presentert i dette kapitlet gir på kvar sin måte verdifulle bidrag til ulike dimensjonar av tilgjevinga, og det kan difor seiast at dei alle har viktige bidrag som kan passa i møte med ulike krenkingar. Poenget mitt med denne framstillinga var altså ikkje å avskriva dei som verdifulle modellar for tilgjeving, men derimot å visa til kva dei fokuserer på og vidare kvar desse fokusa kan by på problem. Til dømes meiner eg at alle tre modellane synest å ha visse problem med det moralske fokuset på offerets erfaring av krenking når det gjeld dei moralske grunnane for å tilgje. Den terapeutiske modellen fokuserer rett nok på offerets erfaring, men synast som sagt å få problem når det kjem til den moralske relevansen av denne posisjonen. Den solidariske og den dyadiske modellen synest å fokusera for mykje på dei ytre siktemåla for kvifor det er moralsk prisverdig å tilgje. Rett nok seier dei at offeret alltid har moglegheit og rett til ikkje å tilgje, men likevel tykkjer eg denne moglegheiten vert presentert som ei slags dårleg moralsk løysing. At dei moralske grunnane for å tilgje har sitt utgangspunkt i offerets erfaring av krenking, er av særskilt betyding når offeret vel å ikkje tilgje. Å seia at grunnane difor også må liggja i dette dersom ein tilgjer, blir ein måte å gjera det å tilgje og det å ikkje tilgje til likestilte moralske posisjonar.

Som eg nemnde i innleiinga til oppgåva, vil eg i det kommande kapitlet og vidare utover i oppgåva ta føre meg spørsmålet om eit offer sin moralske rett til ikkje å tilgje. Å ta føre seg eit slikt spørsmål meiner eg inneber å drøfta forholdet mellom eit offer sine erfaringar av krenking, og dei utanforståande moralske krava eit offer kan bli møtt med i etterverknadene av eit overgrep. Spørsmålet her blir korleis ein både kan ivareta offeret sine erfaringar av krenking som eit moralsk utgangspunkt for tilgjeving, og samtidig gje denne tilgjevinga moralsk relevans for andre enn offeret sjølv. Sidan innfallsvinkelen til denne drøftinga vil vera Jean Amèry og hans erfaringar av tortur under Holocaust, er det i alle høve dei store krenkingane som vil verta fokusert på vidare i oppgåva. Dette betyr vidare at dei drøftingane

eg kjem med, ikkje må tenkjast som generelle drøftingar av tilgjeving, men derimot som drøftingar gjort i lys av den bestemte tematikken eg tek føre meg.

3 Tilgjeving og grensene mellom individ og fellesskap

3.1 Tilgjeving: Å stadfesta tillit og moralske standardar

I det førre kapitlet såg vi korleis ei tilgjeving sitt moralske innhald fekk tre ulike tilnærmingar gjennom den dyadiske, den terapeutiske og den solidariske modellen – og intuitivt kan vi sjå korleis alle desse tre modellane har moralsk verdifulle element ved seg: Den dyadiske, ved å fokusera på at det er moralsk relevant om overgriparen angrar eller ikkje, den terapeutiske ved i hovudsak å fokusera på at det er moralsk omsynsfullt og riktig å gje offeret ein privilegert status i ein tilgjevingsprosess, og den solidariske ved å syna til at det er moralsk prisverdig å gje ein overgripar moglegheita til moralsk betring. Det moralske innhaldet i alle desse tre modellane synest å liggja i det konkrete målet som tilgjevinga vert tillagt – anten det er ved å restaurera relasjonen til den konkrete andre (dyadisk modell), å letta hjarta sitt for å få det betre (terapeutisk modell) eller å gje overgriparen moglegheita til eit betre liv (solidarisk modell).

Dersom ein er einig i at tilgjeving er noko som skjer på det mellommenneskelege planet, altså at det er noko som er gjeldande *mellom menneske*, kan ein vidare seia at tilgjevinga også får ei meining og ein verknad i desse relasjonane. I *Moral Repair* påpeiker Margaret Urban Walker at «I think to understand the moral content of forgiveness, we need to understand the content of moral relations».³¹ Med dette ynskjer Walker å setja søkjelys på kva rolle ei tilgjeving kan ha i våre moralske relasjonar med andre. Og i staden for å seia at den berre har ei konkret rolle i gjenreisinga av ein bestemt relasjon, eller som eit bidrag til heling av eiga krenking, meiner ho at tilgjevinga har eit enda større verknadsfelt. Walker meiner nemleg at sidan ei krenking inneber at ein moralsk relasjon er blitt øydelagt, så inneber dette at dei standardane som gjer moralske relasjonar mogleg, som tillit og forventingar til at andre følgjer dei same normer og reglar som ein sjølv (som er dei gjeldande normar i eit samfunn), har blitt rokka ved. Når ho så seier at vi for å forstå kva det moralske innhaldet i ei tilgjeving er, fyrst må forstå det moralske innhaldet i våre moralske relasjonar, så meiner ho nettopp

³¹ Walker, *Moral Repair*, 162.

dette: Dersom tilgjevinga siktar mot å restaurera eller «ordna opp» i den krenkinga som har funne stad, så må tilgjevinga fyrst og fremst handla om å restaurera moralske standardar, og dernest om å gje andre nye sjansar (solidarisk tilgjeving) eller restaurera konkrete relasjonar (dyadisk tilgjeving). Walker peikar med dette på at tilgjevinga som restaurerande for moralske standardar er sjølv utgangspunktet for den eventuelle restaureringa av sin eigen relasjon til den konkrete andre. Slik kan ein seia at dersom ei tilgjeving skal ha moralsk verdi, så må desse standardane – og trua og tilliten til dei – ha blitt styrka. Ei tilgjeving har ifølge Walker restaurerande effekt dersom den gjenreiser tillit og tru på moralske standardar for det offeret som tilgjer, noko som det omkringliggende moralske fellesskapet har ei oppgåve i å understøtta.³² Stadfestinga frå, samt eksistensen av, eit slikt omkringliggende moralsk fellesskap må her altså seiast å vera det absolutt essensielle i ein eventuell tilgjevingsprosess.

At våre tankar og idear om korleis å leva eit godt liv er knytt til tilhøyrse, har ein kommunitaristisk så vel som ein antikk gjenklang, der det i det sistnemnde mellom anna heiter seg at «ein må syte for andre menneskes ve og vel om ein skal ha det godt sjølv».³³ Å skulla syta for overgriparens ve og vel kan samanliknast med tilgjeving gjort av solidariske grunnar, slik vi vart kjende med i det førre kapitlet. Då handla det mellom anna om å gje overgriparen moglegheita til å tre inn att i det moralske fellesskapet. I dette kapitlet vil eg snu dette på hovudet. Ikkje for eksperimentet si skuld, men for å kasta lys over ei meir ukjend tilnærming til tilgjevinga, nemleg det følgjande: Når eit offer vel å tilgje ein overgripar, gir offeret overgriparen moglegheita til å tre inn att i det moralske fellesskapet. Men dersom offeret *ikkje* tilgjer (sjølv om overgriparen endåtil angrar), kan det i nokre tilfelle verka som om det ikkje er overgriparen, men *offeret* som vert ståande på utsida av fellesskapet. Eg vil i dette kapitlet diskutera tilgjevinga i møtet mellom individ og fellesskap, ved å fokusera på det følgjande: Offerets forrang når offeret syner motstand mot fellesskapet. Dette vil få fotfeste når vi tek for oss Amèry sin posisjon i boka hans *Jenseits von Schuld und Sühne*, og eg vil i det komande sjå på korleis hans posisjon vert sjåande ut i lys av den presentasjonen eg har gitt av Walker ovanfor. Eg vil så vidare, i lys av ei samanlikning av dei to, argumentera for at ein berre ved å gje naget moralsk relevans som ein moralsk legitim posisjon i seg sjølv, og ikkje som ein forløpar til ei tilgjeving, fullt og heilt gir offeret det forranget det skal ha. Spørsmålet her blir då – i ei vidareføring frå merknadane mot slutten av førre kapittel – korleis tilgjevinga sitt forhold til moralen *både* kan ivareta tilgjevinga sitt grunnlag, nemleg offerets erfaring av

³² Ibid, 164.

³³ Formuleringa er henta frå Jon Hellesnes, *Maska bak andletet*, (Oslo: Samlaget, 2002), 88.

krenking som sjølv utgangspunktet for retten til å tilgje, i tillegg til ein tanke om at ein moralsk grunn krev eit upartisk standpunkt og dermed ei stadfesting frå nokon utanfor offeret sjølv.

3.2 Amèry og «oppgjeret» med holocaust

I boka *Jenseits von Schuld und Sühne* skildrar den austeriske forfattaren Jean Amèry sine eigne opplevingar av grusomheitene som fann stad i konsentrasjonsleirane til nazistane under andre verdskrig. Amèry slår i denne boka fast at han meiner det er den torturen som føregjekk i konsentrasjonsleirane, som i størst mogleg grad fangar essensen i nasjonalsosialismen, fordi den fangar det aller grovaste i den uretten som nasjonalsosialismen var: Ikkje drap og vald, men sjølv *tilinkjegeringa* av andre menneske; «Der Mitmensch wird verfleischt und in der Verfleischung schon an den Rand des Todes geführt; allenfalls wird er schließlich über die Todesgrenze hinausgetrieben ins Nichts».³⁴ Tilinkjegering av menneske handlar her om å verta negert, og redusert, til å berre vera ein kropp.

Med eigne erfaringar frå torturbenken ynskjer Amèry med denne boka å setja søkjelys på korleis ein i etterkrigstida, etter nokre år med forakt og avsky for det grusomme som hadde funne stad under Hitler sitt Nazityskland, kunne sjå ei abstrahering og objektivisering av det forferdelege i desse grusomme handlingane. I boka si skildrar Amèry korleis han opplevde at ein i etterkrigstidas Tyskland let Holocaust gli inn under «Barbariets Århundre», i staden for å ta inn over seg det unike i kvar og ein av dei brutale handlingane som føregjekk under Hitlers Nazityskland. Ei slik objektivisering fekk ifølge Amèry ikkje berre verknad ved at ein slik gav kvar enkelt ugjerning ein «objektiv karakter», men også vidare ved at det førte til ei «objektiv gjenreising» for offera. Amèry opplevde korleis «samfunnets moral» sette den objektive standarden klårt: Ein skulle strekka seg etter tilgjeving, etter å gje slepp på naget, for såleis å kunna leggja fortida bak seg. Å ta eit oppgjer med fortida vart med dette alle sitt ansvar – både tidlegare nasjonalsosialistar – og overlevande offer etter tortur. Til ei slik tilnærming hadde Amèry èitt tilsvar: «Die Antisemiten haben zu bewältigen, nicht ich!»³⁵

³⁴ Dette er ei skildring av sadismen, som Amèry meiner er ei nærare skildring og ein klårare definisjon av nasjonalsosialismen enn det totalitarisme er. Sjå Jean Amèry, *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, (München: Szczytny Verlag, 1966), 62.

³⁵ Ibid, 146.

Det Amèry peiker på her er det urovekkande i det idealet som er å gjenskapa eller gjenreisa harmoni etter ein konflikt. Å ynskja seg fred og forsoning etter ein konflikt er ikkje i seg sjølv eit hårreisande ideal. Men med ein gong slike ideal vert eit krav, og då særleg dersom det vert påkrevd av offer for tortur, så virkar det med ein gong særst urovekkande. Som eit offer for nasjonalsosialismens sadisme står Amèry i ein særeigen posisjon og kan difor sjølvstykke ikkje stå som eksempel for alle offer etter allslags ugjerningar. Likevel kan han stå som ein viktig påminnar om offerets posisjon i forsonings- og tilgjevingsprosessar. Omsorg eller respekt for offeret, er ifølgje Amèry meiningslaust dersom det ikkje inneber at ein tek inn over seg den moralske sanninga i den ugjerninga som har funne stad.³⁶ Dersom offeret vert tvungen til å ta eit oppgjær med overgrepet, fokuserast det meir på at ein ynskjer seg eit moralsk harmonisk utfall enn på det faktisk umoralske som har skjedd.

Amèry sine skildringar av erfaringane i etterkrigstidas Tyskland, kan til dels verka overdrivne. Var det verkeleg slik at ein krevde at offer for tortur under andre verdskrig skulle tilgje det grufulle som dei hadde vore gjennom? Her er det viktig å understreka at Amèry skildrar ein mentalitet som eksisterte i samtida hans, ein mentalitet som han opplevde kunne koma med stikk i form av implisitte krav om at det var på tide å koma seg vidare. I etterkrigstidas Tyskland og Europa – og då særskilt utover på 1950-talet – vart det i hovudsak forholdet til kommunismen, og ikkje Holocaust, som skulle visa seg å spela den markante rolla i internasjonal politikk. Jacob Dahl Rendtorff skildrar i artikkelen «Dømmekraftens historiske ansvar» at Holocaust raskt vart gjort om til «ein bagatell» for å kunna danne ein felles front i den kalde krigen:

Det opstod således hurtig en anden fase i Holocaust-erindringen, hvor man fokuserede på beretningernes symbolske dimensioner eller slet og ret fortrængte Holocaust. De personlige vidnesbyrd om Holocaust var så frygtelige, at man i efterkrigstiden i 1950'erne helst ville glemme dem.³⁷

Eit slikt syn vart ikkje berre gjeldande som følgje av politisk fokus og maktspel, men synte seg også i historikaren si tilnærming til Holocaust, ovanfor omtalt som at Holocaust vart plassert inn i rekkene «av liknande grufulle hendingar» i det tjuande hundreåret. Dette fekk særleg utslag under den tyske *Historikerstreit* som herja i Tyskland på 1980-talet. I denne

³⁶ Kva ei slik moralsk sanning inneber, vil eg koma nærmare inn på seinare.

³⁷ Rendtorff, Jacob Dahl. «Dømmekraftens historiske ansvar», i *Slagmark nr 37: Hannah Arendt*, (Århus: Tidsskriftet Slagmark, 2003), 116-117.

debatten vart det mellom anna hevda at det ikkje var nokon stor forskjell på Holocaust og Stalin-tida sine forbrytingar. På 90-talet tok den amerikanske historikaren Daniel Jonah Goldhagen innersvingen på slike allmenngjeringar av Holocaust, ved å hevda at Holocaust var eit direkte resultat av tysk antisemittisme som han meinte nettopp var noko heilt særeige for den tyske kulturen.³⁸

Denne såkalla «andre fasen» i Holocausterindringa gjorde seg ikkje berre gjeldande som eit overordna samfunnsprinsipp gjort av politiske årsakar og interesser, men var også noko som fleire overlevande Holocaustoffer stod i fronten for. Ein av desse var den austerriske psykiataren Viktor Frankl, som i boka si *Trotzdem Ja zum Leben sagen* skildrar si eiga erfaring med det å vera fange i ein konsentrasjonsleir som eit utgangspunkt for den psykoterapeutiske behandlingsmetoden han seinare skulle bli kjend for, nemleg logoterapien. I utviklinga av den logoterapeutiske behandlingsmetoden tok Frankl utgangspunkt i menneskets grunnleggande behov for vilje til mening, eit behov han meinte blir forma av indre haldningar meir enn av ytre vilkår. Og det er på grunnlag av eit slikt syn at han meinte at einkvar fange i ein konsentrasjonsleir ikkje nødvendigvis måtte totalpregast av dei omstenda som vedkommande levde under. Derimot meinte Frankl at sjølv den mest fortapte fange kunne overvinna den tvangen han eller ho levde under fordi han eller ho kunne nytta seg av ei slags «åndeleg frigjering».³⁹

There is no question, therefore, that a prisoner did not necessarily and automatically have to succumb to the camp atmosphere. By virtue of that which I have in another context called the «defiant power of the human spirit», he had the possibility of holding himself above the influence of his environment.⁴⁰

Frankl er med dette representant for ei haldning som fortel at livet er verdt å leva – uansett omstende – rett og slett fordi livet har ein verdi i seg sjølv.⁴¹ I lys av Frankl sin logoterapeutiske tilnærming til det å vera holocaustoffer er Amèry eit eksempel på eit

³⁸ Ibid, 114. Goldhagen si avhandling frå 1996, «Hitlers Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust», har vore gjenstand for stor debatt. Ein av dei som ønskte Goldhagen sine teoriar velkommen, nettopp fordi dei var uttrykk for ein kritisk aksept av Tyskland si skuld, var Jürgen Habermas.

³⁹ Viktor Frankl. ...*trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, (München: Kösel-Verlag, 1979), 107.

⁴⁰ Viktor Frankl, *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*, (London: Souvenir Press, 1970), 99.

⁴¹ Sjå Jørn-Kr. Jørgensen, «Etterord» i *Vilje til mening*, av Viktor Frankl, omsett til norsk av Daisy Schjelderup, (Oslo: Arneberg, 2007), 188.

menneske som rett og slett ikkje tek dette på alvor, og difor ikkje «pakkar opp den gåva som livet er». Frankl sin psykoterapi tok sikte på å behandla slike som Amèry; folk han meinte hadde hamna i eit «eksistensielt vakuum»; folk som ikkje lenger kjende noko mening med livet. Når Frankl som holocaustoverlevande sjølv fronta slike synspunkt, er det klart at ein slik ståstad fekk sterk sympati og tyngde.⁴²

Med dette ser vi korleis Amèry bokstaveleg tala hamna midt oppi ein optimistisk rehabiliteringsstrategi med fokus på eit oppgjer med dei grusomheitene som hadde funne stad under andre verdskrigr: Fokuset var altså på oppgjeret og ynskjet om ei fredfull framtid – og ikkje på dei erfaringane han som offer hadde vorte utsett for. Amèry vart dermed ikkje berre eit offer for andre gong (ved at kjenslene og naget hans ikkje vart tekne på alvor), men vart plutsleg også ståande som den som sette kjeppar i hjula for ei harmonisk framtid.

Amèry ønskte ikkje noko oppgjer. Eller i alle høve ikkje eit oppgjer på dei premissane som vart sett for han. Å halda på naget, og dermed nekta å tilgje, var for han den einaste måten å halda minnet høgt om den uretten som hadde råka han og så mange andre under Hitlers nazityskland. Og sjølv om Amèry rett nok fekk sympati som offer for nazistane sine grufulle herjingar, fekk han etterkvart lita forståing for naget sitt. Naget hans vart tatt for å vera ein psykisk skade eller ein fordreid mentalsjukdom, og overhovudet ikkje eit uttrykk for det det var. Med Amèry ser vi her korleis naget får verdi som ei subjektiv kjensle, i staden for ein moralsk legitim posisjon. Vidare vil eg ta føre meg korleis naget framstilt i ein ideell tilgjevingsprosess berre synest å få moralsk relevans som ein forløpar til tilgjevinga.

3.3 Naget sin moralske verdi

Å føla nag overfor nokon eller noko, er ei kjensle som ofte melder seg i samband med overgrep. Med naget reagerer offeret kjenslemessig på den uretten ho er råka av, i tillegg til å signalisera eller kommunisera at ho meiner å ha blitt urettmessig råka. At offeret meiner at overgrepet ho er blitt råka av er urettmessig, og ved å senda ut eit signal om dette, sender ho samtidig ut eit signal om at ho held aktøren bak dette overgrepet ansvarleg for handlinga si og at ho vidare ynskjer at aktøren skal ta på seg det moralske ansvaret for denne handlinga. At

⁴² Fordi det her kan synast som om Amèry og Frankl levde på heilt ulike planetar kan det vera viktig å understreka at sjølv det underliggande meningsberande grunnlaget for Frankl låg i den jødiske trua hans: For Frankl var meininga Gud. Trass i at dette var underliggande for Frankl er han likevel oppteken av at andre kan finna «den djupare meininga» i andre forhold, til dømes i naturen eller i musikken. Ibid, 188.

naget også er ei form for forsvar, kan vi i hovudsak tilnærma oss på to måtar: *Anten* ved å seia at naget er ei form for forsvar for truslar mot eigen verdigheit som menneske, *eller* ved å seia at det er eit forsvar for truslar mot dei verdiar/normer som er gjeldande i eit bestemt samfunn.⁴³ Den fyrste tilnærminga kan seiast å vera av meir privat art. Med dette meinerst at å føla nag er å syna sjølvrespekt og at den dermed er ei *privat kjensle* som formidlar følgjande: «Eg burde ikkje ha blitt behandla på denne måten; nokon har gjort urett mot *meg* og krenka *mi* verdigheit som menneske». Dette betyr sjølv sagt ikkje at ein meiner at andre kan behandlast på ein slik måte, skilnaden er berre at ein då ikkje vil eller kan føla nag på same måte. Ein slik måte å skildra naget på, er gjeldande i Murphy og Hampton si bok *Forgiveness and Mercy*. Naget vert hos desse definert som eit forsvar for og eit krav om moralsk rettferdigheit for eigen person, fordi eins moralske verdigheit er blitt krenka (Murphy seier det på følgjande måte: «Resentment expresses respect for the demands of morality»).⁴⁴

I den andre tilnærminga ser vi naget som noko som fyrst og fremst har ein viktig sosial funksjon. Walker seier naget er ei *sosial kjensle*, fordi ein med naget i hovudsak kommuniserer si støtte til dei normene som er blitt trua som følge av det overgrepet som har funne stad. Med dette meinerst ikkje nødvendigvis at naget ikkje også kan ha eller har sin personlege ståstad, men heller at dette ikkje er den einaste ståstaden for naget. Walker utvider feltet kor naget kan forekomma ved å tilføya at det å føla nag ikkje nødvendigvis avheng av truslar eller overgrep retta mot eigen person, fordi normars autoritet i samfunnet også vert trua når andre menneske enn ein sjølv vert utsett for overgrep. Naget har følge Walker ein viktig sosial funksjon i det å skulla signalisera dette:

If what resentment calls out for is reassurance of the authority of norms and of the membership of victim or resenting onlooker in a community that takes these norms seriously, then responses are called for that aim at this reassurance. In the ideal case, the offender should reassure the victim and the judging community with responsibility-taking, remorse, or shame at the offense, and apology and offers of meaningful amends.⁴⁵

⁴³ Sjå Jeffrie G. Murphy og Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) for den fyrste varianten. Margaret Urban Walker, *Moral Repair*, for den andre varianten.

⁴⁴ Murphy, *Forgiveness and Mercy*, 22.

⁴⁵ Walker, *Moral Repair*, 138.

Naget ytrar med dette at ein ynskjer at overgriparen tek på seg det moralske ansvaret for overgrepet – slik at ein kan fornya moglegheita til å forplikta seg til dei normene som er blitt trua av det nemnde overgrepet. Ei slik framstilling er, slik Walker påpeiker, sjølvstyk av det ideelle slaget, både når det gjeld framstillinga av naget og reaksjonen på det. Men naget ber ikkje nødvendigvis alltid ei optimistisk haldning på vegne av å villa fornya tilliten til normene som er blitt trua og vidare kunna tre inn i ein fellesskap kor desse normene er gjeldande. I tillegg er det ikkje sikkert at overgriparen ynskjer å ta på seg noko moralsk ansvar (noko som vert det same som å seia at naget ikkje «fungerer», fordi ein ikkje får vinning for dei krava ein set). Her kan ein vidare snakka om når ein meiner at naget er rettmessig og når det er urettmessig. Nokre gonger er det kanskje klart at eit nag er urettmessig, som til dømes i tilfelle kor det viser seg at overgrepet var for lite til å romma eit så stort nag som det har forårsaka.⁴⁶ Ein annan (og svært vanleg) måte å sjå nag som urettmessig eller umoralsk, er dersom det berre er destruktivt. I *Getting Even* seier Murphy følgjande om dette:

The danger of resentment, Butler argued, lies not in having it, but rather in being dominated and consumed by it to such a degree that one can never overcome it and acts irresponsibly on the basis of it. As the initial response to being wronged, however, the passions stands in defense of important values – values that might be compromised by immediate and uncritical forgiveness of wrongs.⁴⁷

Dersom vi tilgjev for tidleg, eller for ukritisk, kan det seiast at vi undergraver verdier som er viktige å ivareta. Dette kan vera verdier som både omhandlar respekt og verdigheit overfor oss sjølve, i tillegg til forventningar og tillit til andre. At det å føla nag i utgangspunktet vert sett som eit forsvar for desse verdiane, er dermed eit signal om at det i utgangspunktet ikkje er noko destruktiv kjensle. Men som sitatet ovanfor siktar til, kan naget også få verknad i oss som noko destruktivt. I eit slikt utsagn vert det sikta til at naget vedvarer og tek overhand som ei «negativ kjensle» som kan gi oss eit destruktivt livssyn. Kva er det dette fortel oss? Naget som ein moralsk legitim posisjon synest med dette å knyta seg til den ideelle varianten, der naget altså krev ei ny stadfesting av moralske normer, noko som vidare byggjer opp til ei gjenreising av relasjonen mellom offer og overgripar. Men dersom naget vedvarer og offeret

⁴⁶ Eit eksempel på noko slikt kan til dømes vera eit nag som varer over fleire år der årsaka til naget handlar om at nokon lånte noko av deg utan å spørja, eller andre liknande tilfelle av «brot på tillit» som vel må seiast å vera av minimal art.

⁴⁷ Jeffrie G. Murphy, *Getting Even: Forgiveness and its limits*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 19.

med dette ytrar eit ynskje om å ikkje venda tilbake til nokon moralsk relasjon med overgriparen sin, vert naget her sagt å vera «ei destruktiv kjensle». Med dette kan vi seia at det synest som om naget mister sin moralske verdi når det ikkje lenger er noko som siktar mot moralsk vinning. Og vidare kan det synast som om det berre er nokre mål (til dømes tilgjeving og harmoniske tilstandar) som kan telja som slike «moralske vinningar».

Slike ideelle oppgjerprosessar, der naget får sin moralske verdi ved at offeret set krav til overgriparen om å igjen føla moralsk ansvar og leva under samfunnsnormene sin autoritet slik at offeret kan fornya tilliten sin til normene sin gyldigheit og vidare kunna gje slepp på naget sitt, er akkurat det Amèry nektar å ta del i. Han meiner det nettopp er umoralsk å skulla gje slepp på naget og seinare tilgje fordi det vil vera å la sin eigen individualitet gå opp i eit samfunnsprosjekt som handlar om å gjenreisa noko som for han ikkje er mogleg å skulla gjenreisa. Amèry vert stilt overfor tanken om at det å gje slepp på naget sitt er noko som er «naturleg» å gjera, fordi samfunnet rundt han meiner det er naudsynt å gå vidare. Dersom ein berre let tida gå vidare, meiner Amèry derimot ein vert offer for det han kallar for ein «biologisches Zeitgefühl». Ei biologisk tidskjensle inneber ifølge Amèry at ein berre innrettar seg etter alt det som skjer, har skjedd, eller vil skje: «Was gescah, geschah»,⁴⁸ det som skjedde det skjedde. Ifølge Amèry er denne setningen like sann som den er moral- og åndsfiendtleg.⁴⁹ For å unngå at historiske hendingar som Holocaust på ein slik måte blir nøytralisert inn i historia blant andre historiar, må dei ifølge Amèry aktualiserast ved å setja søkjelys på dei frå den erfarte sin synsvinkel. Vidare må dei i lys av dette få ein rettmessig plass i samtida og i historien. Dersom ein som offer derimot let seg moralisera gjennom samfunnet og såleis «oppløyser» seg sjølv i konsensus med andre, gir ein ifølge Amèry slepp på seg sjølv som eit moralsk eineståande individ. Dette er ikkje Amèry villig til å gjera, fordi han ved å gjera det må forneakta si eiga oppleving og erfaring, og dermed seg sjølv som det moralsk eineståande individet han er.⁵⁰

Når vi no har fått naget skildra som offerets krav til moralsk endring, og Amèry sitt krav om å gjera Holocaustoverlevande sine erfaringar til ein del av historia, kan vi gjerne setja spørsmålsteikn ved kvifor naget hans eigentleg vart oppfatta som urettmessig. At nokre av dei krava Amèry ønskte seg, ikkje kunne få moralsk gjennomslag, er rett nok tilfelle. Desse

⁴⁸ Amèry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, 116.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Å aktualisera Holocaust inn i historien, vil ifølge Amèry innebera å gje Holocaust same rom og fokus som Thomas Mann og Johann Friedrich von Goethe: «Zur deutschen Geschichte und deutschen Tradition gehören fürderhin auch Hitler und seine Taten», Ibid, 123.

inneber mellom anna krav om at torturisten berre kan ta innover seg den moralske sanninga i den torturen han eller ho var ansvarleg for dersom torturisten sjølv let seg torturerast.⁵¹ Samtidig er vel ikkje det å skulla syna eit offer respekt for dei krenkingane det er vorte utsett for det same som å skulla gjera alt på offerets premissar?⁵² Det å respektera Amèry sitt vedvarande nag samt gje det moralsk relevans, er ikkje det same som å samtykka at alle SS-offiserar som torturerte fangar i konsentrasjonsleirar under andre verdskrig sjølv må torturerast for å kunna gjenreisa moralsk likevekt. Å gje Amèry sitt nag moralsk relevans, inneber ikkje å akseptera eventuelle vidare krav frå han som kan synast vanskelege å gjennomføra, men derimot å respektera dei grunnane han har til å ikkje villa tilgje, samt prøva å imøtegå dei moralske krava han kjem med. At ein slik respons på ingen måte er nok for å retta opp i noko som helst, er ganske klårt. Likevel er det ein respons som til dels kan seiast å i alle fall gje synspunkta hans moralsk relevans, som ein motsetnad til den moralen som rådde og som tilsyndelatande «ikkje var til å stoppa». Om ein skal seia at naget hans signaliserte noko krav, så kan det i alle høve seiast å ha vore eit slikt krav; kravet om at moral ikkje handlar om å få til eit oppgjer og fremja stabil harmoni: Kravet om å stoppa den moralen som «ikkje let seg stoppa». Kravet om å gjera all tid, både fortid og framtid, like moralsk relevant.⁵³ Sjølve det å *krevja* frå andre at moral handlar om å gå vidare, er kva Amèry meiner er fullstendig misforstått moral.

At situasjonen til Amèry er spesielt kompleks og at den difor vanskeleg let seg teoretiserast rundt, er ikkje til å komma unna: Ein kjem aldri til å kunna seia noko om situasjonen til Amèry eller andre offer for grusomme overgrep som kan samanfallast i nokon komplett moralteori passande for nagets rolle i møtet mellom overgrep og tilgjeving. Men kanskje det er her problemet ligg? Altså i forventningane til det å skulla setja saman noko slikt?

Slik vi såg ovanfor, handlar naget i hovudsak om kjensla av å ha vorte krenka – og vidare om korleis offeret med denne kjensla kommuniserer eit krav om at overgriparen tek på seg det moralske ansvaret. Det sistnemnde kan både handla om at ein ynskjer å få tilbake eller styrka eigen verdigheit, i tillegg til at ein ynskjer å fornøya tilliten til andre menneske (deriblant

⁵¹ Ibid, 113-115.

⁵² Walker formulerer dette på følgjande måte: «The victim's sense of injury and resentment, however, is not an inallible guide to the correct proportion or specific form of supportive or corrective action». Walker, *Moral Repair*, 138.

⁵³ Dette poenget vert sterkt fremja av Thomas Brudholm i boka hans *Resentment's Virtue: Jean Amèry and the refusal to forgive*, (Philadelphia: Temple University Press, 2008). Synspunkta til Brudholm vert også relevante seinare oppgåva.

eventuelt overgriparen). Naget er her moralsk velgrunna som respons; som eit tilsvar til og eit uttrykk for misnøye med måten ein er vorten handsama på – med eit vidare krav om endring. Men ligg det i dette sterke føringar for «kva slags endring» ein bør ynskja seg?

Naget vert sagt å vera *den mest relevante kjensla* i møtet med tilgjeving: Å tilgje vert hos mange skildra som det å «gje slepp på naget ein bærer på».⁵⁴ Å føla nag overfor nokon betyr at ein held dei ansvarlege for den ugjerninga som har råka ein, men «å komma over naget» eller «å gje slepp på det» vert likevel sett på som moralsk prisverdig. I lys av ei slik framstilling meiner eg det fort kan verka som om naget mister sin moralske verdi dersom det vedvarer. Nagets moralsk relevante status i samband med tilgjeving, synest rett og slett å liggja i det at det *går over* i tilgjeving.⁵⁵ Dersom naget derimot vedvarer, verkar det som det mister sin moralske verdi og heller får status som «subjektive destruktive kjensler». I Amèry sitt tilfelle kan det synast som om dette heng saman med at naget hans ikkje innebar eit ynskje om å tre inn att i ein moralsk fellesskap. Kva som meinest med dette, vil bli klarare i det følgjande.

3.4 Offerets forrang og det moralske synspunktet

At offeret har forrang i ein tilgjevingssprosess handlar, som eg har vore inne på tidlegare, i hovudsak om at det er offeret som sit med «retten» til å tilgje eller ikkje tilgje den overgriparen som har krenka det. At offeret har eit slikt privilegium på si side, kom fram i møtet med både den dyadiske, den terapeutiske og den solidariske tilgjevinga slik vi vart kjende med dei i det førre kapitlet. Ein slik privilegert status, som kan seiast å liggja i eit slags «moralsk overtak», betyr i hovudsak at ein som offer har primærtilgang til det umoralske som har råka ein. Og fordi det som kan seiast å vera den moralske statusen til ei krenking må samanfalla med erfaringa av den umoralske handlinga som ei krenking er, er den moralske statusen alltid av subjektiv karakter. At offerets primære tilgang til krenkinga sin moralske status tel som utgangspunkt for offerets forrang i tilgjevingssprossen kan, som vi både såg mot slutten av førre kapittel og i byrjinga av dette kapitlet, virka utfordrande for den moralske

⁵⁴ Jeffrie G. Murphy har eit slikt syn. Charles Griswold, som vi vart kjende med i det førre kapitlet, meiner også at det at offeret gir slepp på naget er essensielt for at ei tilgjeving skal koma i hamn.

⁵⁵ Her kan det vera viktig å understreka at det her sjølvstøtt vert sikta til dei ideelle oppgjer, slik det mellom anna vart kasta lys over ved hjelp av Walker tidlegare. Ein ideell tilgjevingssprosess vil i samband med dette difor vera ein prosess der offeret tilgjer ved å gje slepp på naget det held overfor overgriparen sin.

verdien av ei tilgjeving. Men dette er sjølvsagt ikkje uproblematisk, og spørsmålet her blir så enkelt (og vanskeleg) som dette: Kan ein setja likskapsteikn mellom offeret sine kjensler og kva som kan telja som ei «moralsk føring» i ein tilgjevingsprosess?

Eit slikt spørsmål handlar i hovudsak om kva dette forranget som offeret har eigentleg består av eller inneheld, noko som vi kanskje betre kan tilnærma oss ved å sjå på kva rolle dette forranget kan spela som moralsk grunnlag i ei tilgjeving. Spørsmålet blir då vidare om offerets forrang betyr at det berre er offeret sjølv, i kraft av si eiga erfaring av krenkinga, som skal utgjera den moralske føringa i tilgjevinga.

Dersom ein set offeret som einaste moralske omfang og målestokk i ei tilgjeving vil ein hausta kritikk for fyrst og fremst èitt uungåeleg poeng: Gyldigheita av ein slik målestokk. For korleis kan eit offer si erfaring av å ha blitt krenka telja som «det einaste moralsk relevante» og «det einaste moralske grunnlaget» i avgjerdsla for det moralske ved tilgjevinga? Martha Nussbaum er ein av dei som på generelt grunnlag meiner at offeret sitt synspunkt kan vera ei problematisk kjelde.

First, it might be unreliable. Victims often suffer extreme mental disorientation. Second, victims may adopt (or for a long time have adopted) adaptive preferences. For want of information about alternatives (due, say, to the impact of tradition, religion, or ideology), victims may adjust to their situation, reaching a point where they do not mind the suffering, or even fail to perceive it as such; that is, as undeserved and so as an act of injustice. Third, victims may get obsessed with revenge.⁵⁶

Nussbaum peiker med dette på det kritiske i det å skulla gjera offerets forrang til den einaste gyldige posisjonen i avgjerdsla om kva som er moralsk riktig i møtet med eit eventuelt oppgjer etter krenking. Dette seier ho tydelegvis fordi, som ho påpeiker, at offeret kan visa seg å vera upåliteleg: Eit offer som har lidd stor urett kan ha vrangforestillingar eller andre mentale skader, eller det kan rett og slett vera eit menneske som av ulike grunnar ikkje klarar å tenkja klårt. Å skulla setja likskapsteikn mellom offerets synspunkt og det som skal telja

⁵⁶ Henta frå Arne Johan Vetlesen, «Impartiality and evil: A reconsideration provoked by genocide in Bosnia», *Philosophy Social Criticism*, 1998, 24:1, 22. Framstillinga av Nussbaum er altså Vetlesen si, og ikkje eit direkte sitat frå Nussbaum.

som «det moralske synspunktet» kan ifølge Naussbaum sine innvendingar virka lite fruktbart. Men kva skal det moralske synspunktet då vera?

At offeret veit noko særeige om den krenkinga det er vorte utsett for, er, som vi har vore inne på tidlegare, noko som gjer at det står i ein moralsk særeigen posisjon når det gjeld den moralske (umoralske) kvaliteten av denne krenkinga. At offeret med dette har eit synspunkt som er avgjerande for den moralske handsaminga av eit eventuelt oppgjer med den ugjerninga det har blitt råka av, er dermed ganske klart. Problemet her synest å liggja i det å gje offeret sin posisjon ein overordna og ikkje berre ein rettleiande relevans i ein slik prosess. Dette vert her skildra som eit «problem» fordi offeret jo ikkje er innehavar av det upartiske idealet som moralen krev. I staden for å seia at offerets posisjon ikkje kan telja som ein gyldig moralsk målestokk fordi offeret kan visa seg å vera upåliteleg, seier ein med dette at offerets posisjon ikkje er gyldig fordi offeret er partisk, og dette strir som kjent med moralens krav.

I byrjinga av kapitlet presenterte eg Walker sitt syn på tilgjeving som det å villa gjenreisa moralske standardar, det vil seia tilliten til dei, og forventinga til at andre vil følgja dei. Vidare handlar det å tilgje då ikkje berre om å gjenreisa eins moralske relasjon til den konkrete andre (som ifølge Walker heller ikkje alltid er naudsynt), men om å tre inn att i ein fellesskap kor moralske standardar er gjeldande og vert overhelde. I samband med dette kan vi vidare seia at den moralske motivasjonen for å tilgje dermed er ynskjet om å gjenreisa tillit og dermed sin eigen ståstad som moralsk handlande subjekt i ein fellesskap. Walker framstiller dette som eit essensielt behov for mennesket når ho seier at «Human beings seek and need the «home» of shared expectations as much as they need a roof over their heads».⁵⁷

Dersom det altså er eit essensielt behov for mennesket å dela forventingar med andre, meiner eg vi vidare kan seia at dette er noko ein som menneske alltid søkjer: Ein ynskjer seg eit fellesskap med andre kor alle er innforstått med kva slags moralske standardar som gjeld. Og dersom ein urett førekjem, så vil det i det ideelle tilfellet innebera at tilgjeving er nøkkelen til å gjenreisa det heile. Trass i at dette kanskje ikkje alltid føregår på ein slik måte, er det sjølv sagt ingenting hårreisande i det å seia at ein som menneske gjerne søkjer og har behov for eit fellesskap kor ein kan dela eigne forventningar med andre. At slikt er essensielt i eit menneskeliv er uungåeleg. Men kva får ei slik framstilling å seia for det krenka subjektet sin moralske ståstad når ynskjet om å venda tilbake til fellesskapet uteblir?

⁵⁷ Walker, *Moral Repair*, 146.

Grunnen til at eg vrir og vender på dette (og kanskje for mykje for å få det til å passa), er at det synast som det ligg noko urovekkande i det at ein får stadfesta sin moralske ståstad fyrst når ein trer inn att i den moralske fellesskapen. Dette synest å innebera at det er *tilhøyrsla til andre* som gir eins verdier og moralske synspunkt relevans og realitet, noko som vidare må bety at i det ein vel å *ikkje tilgje* – og dermed ikkje ynskjer å tre inn att i ein fellesskap – så har ikkje eins moralske synspunkt nokon form for realitet.

Men er det eigentleg mogleg å velja å villa «stå på utsida»? Det forvirrande elementet her er sjølvstøtt at ein intuitivt tenkjer at sårbare menneske treng fellesskapet meir enn nokon. Så kvifor skal ein overhovudet velgja å stå på utsida? For fellesskapet finns jo der og står klar for Amèry til å kunna ta del i? I *Jenseits von Schuld und Sühne* stiller Amèry spørsmålet: «Wieviel Heimat braucht der Mensch»? Og svarar at ein må ha tilhøyrsla for å ikkje trengja tilhøyrsla. Problemet for Amèry er ikkje at han ikkje treng det, men det umoglege i å skulla trengja det på dei premissane han vart tilboden det. Fordi tilhøyrsla hans er blitt tilinkjegt har han rett og slett ikkje lengjer moglegheit til å trengja det:

Ich war ein Mensch, der nicht mehr «wir» sagen konnte und darum nur noch gewohnheitsmäßig, aber nicht im Gefühl vollen selbstbesitzes «ich» sagte. Manchmal geschah es, daß ich im Gespräch mit meinen mehr oder weniger wohlwollenden Antwerpener Gastfreunden beiläufig einwarf: Bei uns daheim ist das anderes. «Bei uns», das klang für meine gesprächspartner als das natürlichste von der Welt. Ich aber errötete, denn ich wußte, daß es eine Anmaßung war. Ich war kein ich mehr und lebte nicht mehr in einem Wir. Ich hatte kein Paß und keine Vergangenheit und kein Geld und keine Geschichte.⁵⁸

I møtet med Amèry kan vi sjå korleis dette med tilhøyrsla er meir komplekst enn det å skulla ha behov for det eller ikkje. Det vert meiningslaust å skulla stilla opp med eit «han burde hatt interesse av» eller «det beste er nok» å venda tilbake til fellesskapet. Dette er for Amèry ei umogleg problemstilling. Å halda på naget og vidare nekta å tilgje må i Amèry sitt tilfelle dermed ikkje tilleggast verdi som nokon destruktiv kjensle. Derimot må det i aller høgste grad sjåast på som eit moralsk standpunkt grunnlagt i den eksistensielle erfaringa av krenking som han sit inne med. At det kan synast som om det umoglege i det å tilgje for Amèry har eit sterkt

⁵⁸ Amèry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, 75.

eksistensielt grunnlag som sjølve fundamentet for det moralske standpunktet det blir, er vidare noko eg vil koma nærmare inn på i neste kapittel.

3.5 Å ikkje tilgje er å bli ståande på utsida av fellesskapet

I det førre kapitlet var vi innom tre ulike modellar for tilgjeving og deira moralske motivasjon for det å skulla tilgje nokon. Av desse modellane var det den terepeutiske modellen som vart ståande i eit slags moralsk vakuum fordi den einaste motivasjonen og avgjerdsgrunnen, i tillegg til siktemålet for tilgjevinga, vart sagt å liggja i offerets indre. Med dette i bakhovudet kan vi seia at dersom tilgjeving skal ha eit virke i det mellommenneskelege, så må det både krevja noko, samt retta seg mot noko eller nokon utanfor offeret.

Som vi har vore inne på i dette kapitlet, meiner Walker at noko av det essensielle ved tilgjevinga er at den er restaurerande for moralske standardar: Å få stadfesta sin plass som moralsk aktør i eit moralsk fellesskap er det vesentlege ved tilgjevinga. Vidare synte eit slikt ideelt utgangspunkt seg vanskeleg for den moralske realiteten til eit offer som ikkje ynskjer å tilgje. For kan det eigentleg vera tilfelle at dersom ein ikkje tilgjer så vert ein rett og slett ståande på utsida av det moralske fellesskapet?

I møte med Amèry sine erfaringar og hans skildringar av desse kan det virka som om det er nettopp dette som skjer. Fordi Amèry ikkje aksepterte fellesskapets påleggande normføring vart han rett og slett ståande på utsida. Det tragiske her, er at det kan synast som om Amèry ikkje fekk høyring for synspunkta sine fordi han ved å ikkje tilgje ikkje berre vart ståande på utsida av fellesskapet, men dermed også vart ståande på utsida av moralen. Naget hans viser seg å vera irrelevant og utan moralsk verdi for det samfunnet han held til i. Kva kan dette fortelja oss om forholdet mellom tilgjeving, fellesskap og moral?

Sjølv om ein kan sjå det verdifulle i eit fellesskap si stadfesting av delte verdiar, er det og svært viktig å visa til at det også er nokre verdiar ved mennesket som kan visa seg å vera uavhengig av dette fellesskapet. Det vert heilt feil å seia at fundamentet for ein moralsk dom alltid ligg i eit konkret fellesskap. Gode eksempel på at ein slik tankegang er skadeleg, er alle dei fellesskapa kor moralen er blitt snudd på hovudet. Her kan eg til dømes nemna korleis den gjeldande moralen i konsentrasjonsleirane (det nazistiske fellesskapet) under andre

verdskrig var at du *skal* drepa, og ikkje slik vi vanlegvis kjenner det femte bod: Du *skal ikkje* slå i hel.

Eit slikt fellesskap som det nazistane hadde, er eit eksempel på eit kulturelt og sosialt vilkårsbunde fellesskap. I dette fellesskapet får eins moralske status som menneske realitet gjennom samhandling med andre. Men som vi nett var inne på, kan eit slikt fellesskap aldri stå som *garanti* for at moralen vert ført vidare og halde ved lag som noko som gagnar alle menneske som likeverdige vesen. Det einaste fellesskapet som kan stå som garanti for slike moralske verdiar som likeverd, rettferd og solidaritet – er det fellesskapet som transcenderer det konkrete fellesskapet; eit fellesskap som nettopp er grunnlagt i ei abstrahering frå det kulturelt og sosialt vilkårsbunde fellesskapet. Men er eit slikt fellesskap eigentleg nokon trøyst for den som vert krenka i eit konkret fellesskapet? Kan slike «transcenderande» verdiar ha noko å seia i eit samfunn som ikkje vedkjenner at dei eksisterer? I det kommande kapitlet vil eg med dette prøva å snu moralens krav til individet, til å gjelda individets krav til moralen.

4 Tilgjevinga sine eksistensielle grunnvilkår: Jean Amèry i møte med Hannah Arendt

4.1 Tilgjeving i eit ontologisk perspektiv

I førre kapittel såg vi korleis det å tilgje gjerne samanfattast med ynskjet om å venda tilbake til eit fungerande moralsk fellesskap, og dermed korleis det å *ikkje tilgje* blei heitande å stå på utsida av eit slikt fellesskap. I møte med Jean Amèry sine skildringar av egne erfaringar som offer for tortur i nazistiske konsentrasjonsleirar og hans vidare ivaretaking av denne erfaringa som ein einaste moralsk mogleg ståstad for framtida, såg vi korleis det kan visa seg vanskeleg å gje moralsk relevans til ein slik ståstad, nettopp fordi den får karakter av å vera «på utsida» av den gjeldande moralen i eit konkret fellesskap. Med dette vert det vidare eit gjeldande spørsmål om Amèry si evne til å ikkje tilgje best kan forklarast dersom ein forstår den på bakgrunn av ei eksistensiell erfaring, og ikkje som ei moralsk vurdering.

For å kasta lys over Amèry sine eksistensielle erfaringar som det grunnlaget som gjer at han nektar å tilgje, vil eg i dette kapitlet sjå på tilgjevinga slik den syner seg gjeldande i tenkinga til Hannah Arendt. For Arendt er mennesket fyrst og fremst eit handlande vesen i møte med andre handlande: Å handla er for Arendt å eksistera som menneske. Tilgjevinga, som ho meiner er ein modus ved sjølv handlinga, har sitt virke i å korrigera handlingar som til dømes overgrep og forbrytingar. Evna til å kunna gjera dette er høgst essensiell og naudsynt i samhandlinga mellom menneske, fordi ein ifølge Arendt utan denne evna ville blitt hengande ved etterverknader av handlingar som vert øydeleggande for framtidige handlingar. Sidan handling tilsvare eksistens og tilgjevinga stadig gjenreiser moglegheiten til å kunna handla fritt, kan det seiast at tilgjevinga får ein slags ontologisk kvalitet i Arendt sitt univers.

Fordi tilgjevinga hos Arendt er ein eigen modus ved sjølv handlinga, vil eg fyrst gjera greie for verds- og handlingsomgrepet hennar før vi vil kunna gå vidare inn på det ho har å seia om tilgjeving. Hovudfokuset i det kommande vil altså vera Arendt sitt bidrag til ein teori om

tilgjeving. Men som nevnt ovanfor og i det førre kapitlet, vil vi i møte mellom hennar syn på tilgjeving og totalitarisme, kunna sjå klåre parallellar til Amèry og hans møte med tilgjeving som ein eksistensiell umoglegheit. Der Amèry mista moralsk fotfeste i det førre kapitlet fordi han ikkje godtok den påleggjande normføringa frå samfunnet, får han i lys av Arendt derimot ei moralsk stemme som følgje av si eksistensielle erfaring.

4.2 Verdsbilete og handling hos Hannah Arendt

I *Vita Activa* set Arendt seg fore å skulla gjera greie for kva det er vi menneske gjer når vi er aktive. Boka omfattar tre grunnleggande menneskelege aktivitetar: Arbeid, produksjon og handling. Ifølge Arendt er dette dei tre mest grunnleggande aktivitetane fordi kvar og ein av dei tilsvarar ein av grunnvilkåra for at menneska har fått eit liv på jorda:⁵⁹ *Arbeidet*, ved å vera den aktiviteten som tilsvarar den biologiske prosessen i menneskekroppen, *produksjonen*, som ved å skapa ting gjer verda til ein heim for menneska, og tilslutt *handlinga*, som viser til det uungåelege direkte samkvemet mellom menneske i verda.⁶⁰ Dei tre aktivitetane er i samband med einannan dei vilkåra som er uungåelege for at eit menneske skal kunna seiast å vera eit menneske i verda. Eg vil likevel avgrensa den kommande presentasjonen til å gjelda teorien om handling, som ifølge Arendt er den av dei tre aktivitetane som i høgst grad fangar menneskets unike essens i verda.

Arendt sin politiske teori kan i hovudsak samanfattast i grunnidèen om at mennesket er i fleirtal: «Grunnbetingelsen for handling er pluralitetens faktum, nemlig det at ikke bare ett, men flere mennesker befolker jorden».⁶¹ Handling for Arendt er ikkje berre det eit enkeltindivid set ut i verda, men derimot også ein bestemt *måte* ein er på som menneske blant andre menneske: I handlinga vert ein nemleg avslørt som menneske både for seg sjølv og for andre. At vår væren samfallar med vår tilsynekomst inneber vidare at vår væren er avhengig av at andre er tilstades: «Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a spectator».⁶² Altså inneber vår måte å vera i verda på at vi alltid både er

⁵⁹ Hannah Arendt, *Vita Activa: Det virksomme liv*, oms. til norsk av Christian Janss, (Oslo: Pax Forlag A/S, 1996), 28.

⁶⁰ Ibid, 28.

⁶¹ Ibid, 28.

⁶² Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, (Orlando, Florida: Harcourt, Inc, 1978), 19.

subjekt og objekt samtidig: Medan vi handlar som subjekt er vi samtidig objekt for andre si tilskoding.

Det fenomenologiske fundamentet ved Arendt sin teori om menneskets vilkår i verda er i hovudsak henta frå Martin Heidegger. Hos Heidegger er det, på same måte som hos Arendt, slik at ein «alltid allereie» er kasta inn i ei verd kor ein eksisterer saman med andre menneske. Men sjølv om Heidegger har eit omgrep om å væra-i-verda-saman-med-andre (medværen), gjorde han ikkje greie for pluralitetens tilstand, som nettopp er det grunnleggande i Arendt sin fenomenologi. Der Heidegger sitt omgrep om handling tek føre seg korleis individet set i gang eller bringar ting inn i verda, er Arendt oppteken av handling som *interaksjon*. For ho er det den handlinga som føregår *mellom* menneske; samhandlinga, som er av det essensielle ved menneskets måte å handla på, noko ho som sagt meiner er sjølv grunnvilkåret for det å vera menneske i verda. Benhabib skildrar i *The reluctant modernism of Hannah Arendt* korleis denne samhandlinga ifølge Heidegger er noko som er truande, snarare enn skapande for mennesket:

From Heideggers perspective, the human condition of plurality, of being-in-the-world-with-others in the manner of speech and action, is a condition of facticity into which one is thrown and in which one loses oneself.⁶³

Der kor Arendt ser pluralitetens faktum som eit utgangspunkt for menneskets individualisering; altså som ein moglegheit til å bli eit sjølv, meiner Heidegger at mennesket i pluraliteten kan bli framand for seg sjølv og framhever dermed døden som det som individualiserer mennesket og bringer det tilbake til seg sjølv.⁶⁴ Arendt gjer det stikk motsette: «Ved å legge vekt på fødselen i stedet for døden greier Arendt å inkludere andre mennesker i den aktiviteten som går ut på å vise hvem vi er».⁶⁵

Dette fokuset på fødsel, eller *natalitet*, er eit sentralt omgrep hos Arendt. For det fyrste fordi fødselen jo er menneskets inntog i verda, noko Arendt vektlegg ved å seia at einkvar fødsel er ei ny byrjing og ein ny moglegheit til å ta del i den veven av menneskelege relasjonar som allereie eksisterer og utgjer den verda ein er fødd inn i. For det andre seier ho at kvar einskild handling som ein som menneske «set ut i verda» er som ein «andre fødsel». Med kvar einskild

⁶³ Seyla Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, (Thousand Oaks, Calif. : Sage, 1996), 107.

⁶⁴ Einar Øverenget, *Hannah Arendt*, (Oslo: Universitetsforlaget, 2008), 50.

⁶⁵ Ibid, 50.

handling fører ein som handlande menneske noko nytt inn i verda, og set dermed i gang noko ein aldri kan ha fullstendig kontroll over: «Det uforutsigelige ved hendelsen er et iboende trekk i enhver begynnelse og opprinnelse».⁶⁶ Fordi ein ifølge Arendt aldri kan rekna ut eit handlingsforløp på førehand, vert handlinga fyrst og fremst karakterisert ved den krafta den har til å setja noko nytt inn i verda.

Der handlinga tilsvarar spontaniteten, og det å setja noko nytt inn i verda, er talen det som tilsvarar det ulike ved kvart einskild menneske. Gjennom kombinasjonen av dei to kjem menneskets unike karakter til uttrykk og ein kan framtre i verda som eit *kven*. Å avsløra seg eller tre fram i sin unike individualitet, altså som eit *kven*, er for Arendt noko meir enn å visa til *kva* ein er: Medan *kva* ein er stadfestast utifrå *kva* eigenskapar, *kva* talent ein har eller kor evnerik ein er, altså i eins karaktertrekk som menneske, vert det avslørt *kven* ein er berre i sjølve handlinga, altså i den ein er når ein framtrer eller kjem til syne for andre. I dette kjem det fram korleis Arendt meiner menneskets identitet er noko som vert avslørt i sjølve handlinga, og dermed ikkje kan vera noko bakenforliggende einskapeleg sjølv som vert realisert gjennom handlinga. Med eit slikt syn på sjølvvet kan Arendt setjast inn i rekka med Nietzsche, som også var kritisk til å sjå sjølvvet som ei realisering av ein indre eksisterande einskap hos mennesket.⁶⁷ At ein gjennom handlinga avslører sin unike identitet som einskildmenneske, betyr altså ikkje at ein skapar noko einskapeleg og eige, men derimot at ein set til liv noko nytt, både for seg sjølv og for andre. Ifølge Arendt vever ein seg som handlande alltid inn i «ein vev av allereie eksisterande menneskelege relasjonar» som går forut for eikvar enkeltståande handling.⁶⁸ Og trass i at kvar enkelt handling vev seg inn som *sin* unike historie, kan det likevel ikkje seiast at den handlande er forfattern til sin eigen historie. Arendt seier med dette at ingen kan forma sine eigne liv, altså sine eigne handlingar, på same måte som ein kan forma eller skapa eit produkt.⁶⁹ At handlinga med dette synest å innebera ein risiko, er ifølge Arendt sjølve essensen ved handlinga og dermed alltid ein sjanse vi må ta dersom vi ynskjer å leva som frie menneske i verda. Det er altså gjennom handlinga si spontane byrjing at vår fridom kan realiserast i verda.⁷⁰

⁶⁶ Ibid, 179.

⁶⁷ «Arendt refuses to endorse a concept of a self in charge of itself because, like Nietzsche, she is committed to a view of the self as multiplicity». B.Honig i «Arendt, Identity and difference», i *Political Theory*, vol. 16, nr. 1 (febr.,1988), 77-98, 86

⁶⁸ Arendt, *Vita Activa*, 186.

⁶⁹ Ibid, 187.

⁷⁰ I essayet «What is Freedom» seier Arendt at «The raison d'etre of politics is freedom..., and its field of experience is action». I dette kjem det fram korleis Arendt ser handlinga som den politiske aktivitet par

I Arendt sitt fenomenologiske rammeverk er det ikkje nok å berre vera «fødd inn i verda» for å kunna framtre for andre. Å framtre for andre og dermed avsløra eigen identitet avheng av eit *framtredeingsrom*: «... uten et fremtredelsesrom og uten et minimum av tiltro til handling og tale som samværsformer ville aldri verken omverdenes realitet eller noen egen identitet eksistere for menneskene». ⁷¹ Eit slikt framtredeingsrom er altså ikkje noko som eksisterer uavhengig av menneska, men er heile tida eit potensielt rom som må oppretthaldast og gjenskapast gjennom menneskeleg handling og tale der kor menneskeleg pluralitet eksisterer. Dersom den menneskelege pluraliteten forsvinn, som til dømes i eit tyranni eller eit despoti - kor menneska altså vert undertrykte, mister ein dette framtredeingsrommet kor ein som menneske kan framtre for andre. Og når mennesket ikkje kan handla og framtre for andre, har ein ifølgje Arendt ikkje lenger moglegheiten til å verkeleggjera seg sjølv. Fordi Arendt med «verd» ikkje meiner det same som natur, men den offentlegheiten (framtredeingsrommet) kor menneske eksisterer i eit mangfald av perspektiv, seier ho at ein vert «verdslaus» utanfor ein slik offentlegheit: «En felles verden forsvinner når den bare blir betraktet fra èn synsvinkel; den kan rett og slett bare eksistere i et mangfold av perspektiver». ⁷² At Arendt sitt verdsomgrep byggjer på pluralitetens faktum, inneber at verda berre eksisterer dersom menneska har ein offentlegheit (eit framtredeingsrom) kor ein kan avslørast for andre i tale og handling. Eit slikt offentleg rom eksisterer som eit «rom mellom menneska» som gjer det mogleg for kvar og ein å framtre frå sitt unike perspektiv. Berre i lys av slike føresetnader, kan verda opplevast som felles, og dermed som ei verd.

Med eit syn på verda som noko som vert skapt *mellom* menneske, i staden for noko som er skapt *for* menneske, vert Arendt ein representant for ein klassisk snarare enn ein romantisk tankegang. Dette inneber at det kunstige vinn over det naturlege, det sistnemnde svarer til det barbariske medan det fyrstnemnte svarar til sivilisasjonen. Dette betyr ikkje at ho prisgjev den moderne tida: Det artifaktiske ⁷³ er nemleg ikkje sivilisasjonen i klassiske termar, men derimot noko som for Arendt representerer ein form for pseudo-natur, kor den genuine menneskelege

excellence, nettopp fordi handlinga kan setja det spontane og frie ut i verda. Utan fridom er politikk meiningslaust ifølgje Arendt. Sjå Hannah Arendt, «What is Freedom», i *Between Past and Future: Eight exercises in political thought*, av Hannah Arendt, med eit føreord av Jerome Kohn, (New York: Penguin Group, 2006), 144-145.

⁷¹ Ibid, 215.

⁷² Ibid, 71.

⁷³ Som det kunstige i den moderne tida, t.d. teloskopet. Arendt skriv om dette og den påfølgande menneskelege framandgjeringa fra verda i *Vita Activa*, sjette kapittel.

«Verda» er blitt oppofra.⁷⁴ At verda for Arendt er noko som vert skapt mellom menneske betyr vidare at menneske for ho alltid er innvevd i konkrete relasjonar med andre menneske. Ved å ta utgangspunkt i at individet både vert avslørt for seg sjølv og for andre idet det framtrer i offentlegheita – tek Arendt klart avstand frå den tradisjonelle vestlege tankegangen kor individet er vorte framstilt som noko som også alltid eksisterer uavhengig av dets framtreiding og uttrykk – ein tankegang som dermed alltid har gitt fellesskapet ein instrumentell verdi i å «tena det allereie eksisterande individet».⁷⁵

4.3 Å korrigera handlingane våre: Tilgjeving hos Arendt

Som vi var inne på ovanfor er eit av hovudtrekka ved Arendt sin teori om handling korleis ein enkelt aktør aldri kan ha kontroll over si eiga handling, altså sin eigen «tråd i veven av menneskelege relasjonar», fordi alle handlingar set noko nytt i rørsle: «Fordi ethvert menneske er et initium, en begynnelse og en nykomling i verden i egenskap av å være født, kan mennesker gripe initiativet, være begynnere og sette nye ting i bevegelse».⁷⁶ Arendt ynskjer med dette å fokusera på det uforutsigbare ved handlinga; ho ynskjer å visa til det unike ved det at handlinga alltid bringar noko nytt inn i verda, og vil med dette vekk frå den mål-middel terminologien som sidan Platon er vorte nytta i vestleg politisk teori og politisk tenking.⁷⁷ Ved å fokusera på at handlinga bringar noko nytt inn i verda, legger Arendt vekt på utføringa av ei handling – og ser dermed vekk i frå at meininga kan liggja i motivasjonen eller resultatet.⁷⁸

Ei slik skildring av handlinga sin måte å fungera på i verda, er viktig å ha i bakhovudet når ein tek sikte på å forstå kva Arendt meiner med tilgjeving. I ei uforutsigbar og tvetydig verd er det å tilgje og det å gje løfter ifølge Arendt særns nødvendige og essensielle evner for mennesket. Desse evnene skapar nemleg kontinuitet, identitet, lausriving og nye byrjingar –

⁷⁴ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 110.

⁷⁵ Sjø Anna Yeatman, «Individuality and Politics: Thinking with and beyond Hannah Arendt», i *Action and appearance: Ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, red. av Anna Yeatman m.fl., (London: Continuum, 2011).

⁷⁶ Arendt, *Vita Activa*, 178.

⁷⁷ Ibid, 234-235. Arendt meiner handling er vorte erstatta med produksjon når det nyttast ein slik mål-middel terminologi, dette som følgje av at ein har ynskja å kvitta seg med handlinga sin risiko og farar ved å erstatta den med pålitelege og solide aktivitetar

⁷⁸ Ibid, 216-217. Arendt viser her til Aristoteles sitt omgrep om energia: «Altså aktualiteten som er typisk for alle aktiviteter som ikke har noe mål (som er a-teleis) og ikke etterlater seg noe sluttresultat bortsett fra seg selv (intet par autas erga), men som snarare har sin betydning i selve utførelsen».

for Arendt alle essensielle element i menneskets virke. Løfta si rolle er å gi retning og rammer i det som er eller opplevest som tvetydig og vilkårslaust, medan tilgjeving gir moglegheit til å reversera handlingar som kan vera øydeleggande for eins samhandling med andre. Dersom vi ikkje hadde hatt evna til å tilgje ville vår evne til å handla, ifølge Arendt, ha begrensa seg til èi einaste handling «med konsekvenser som ville forfølge oss – i ordets rette forstand – til vår dødsdag, på godt og vondt».⁷⁹

Både evna til å holde løfter og evna til å tilgje har vilkåra sine i pluraliteten,⁸⁰ og dette fordi begge desse evnene ifølge Arendt er modusar eller ibuande evner i det å handla, som jo nettopp berre kan ha sitt virke i den menneskelege pluraliteten. Ved å seia at det å tilgje er ei ibuande evne i ei handling, syner Arendt til korleis ein med tilgjevingas kraft kan forløysa ei handling ved å setja ut (natalitet) ei ny handling (tilgjeving) i verda. Dette inneber vidare at tilgjevinga, på same måte som handlinga «viser den samme person-avslørende og relasjonsskapende karakteren som handlingen selv».⁸¹

Tilgjevinga er altså ingen reaksjon slik hevn er, men representerer derimot ifølge Arendt ein ny start. Den er vidare urekneleg, og er difor ikkje noko ein kan belage seg på: «Siden tilgivelsen er en handling av en egen og selvstendig art, som riktignok er fremkalt av noe forgangent, men som ikke er betinget av dette, kan den befri både den som tilgir og den som blir tilgitt fra følgene av fortiden».⁸² I dette ser vi tilgjevinga som ei gjensidig forløysing som gjer at ei ugjerning ikkje lenger skal prega relasjonen mellom to partar. Tilgjevinga er ikkje retta mot overgrepet, men mot personen, mot *kven* som står bak overgrepet. Altså handlar ei tilgjeving hos Arendt aldri om å dømme ugjerninga som umoralsk, men derimot om å ikkje la ei ugjerning stå i vegen for framtidig samhandling. I *Why Arendt Matters* presiserer Elisabeth Young-Bruehl dette på følgjande måte:

Forgiveness does not relate directly to what has been done and does not belong to the moral domain that most discussions of forgiveness focus upon. In Arendt's conception, forgiveness, as an action, is a type of relationship, an expression of the human condition of plurality.⁸³

⁷⁹ Ibid, 243.

⁸⁰ Ibid, 243.

⁸¹ Ibid, 248.

⁸² Ibid, 247.

⁸³ Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, (New Haven: Yale University Press, 2006), 97.

Fordi det å tilgje er ein modus ved handlinga som igjen har sitt vilkår i pluraliteten, ligg tilgjevinga sin essens i utføringa av den handlinga som det er å tilgje nokon. Tilgjeving er dermed grunnlagt i dette relasjonelle, og ikkje i «den indre emosjonelle omvendinga» slik vi mellom anna vart kjend med den i det fyrste kapitlet. Dette er eit viktig moment for Arendt fordi ho meiner at kjensler ikkje kan vera motivasjonskrefter i det offentlege. Med kjenslene vert det «mellomrommet» som ho meiner må eksistera mellom menneske for at ein skal kunna framtre som politisk handlande nemleg fjerna. Dette mellomrommet er essensielt for at menneske skal kunna avslørast for einannan, og er vidare sjølv fundamentet for at vi skal kunna oppleve verda som felles. Kjensler gjer oss ikkje i stand til å oppleve verda som felles fordi kjenslene høyrer til i det private: «Kjærligheten mangler ikke bare i sitt vesen tilhørighet i verden, den virker til og med ødeleggende på verden, og den er derfor ikke bare apolitisk, men til og med antipolitisk – antageligvis den mektigste av alle antipolitiske krefter».⁸⁴ Motivasjonen for å tilgje kan ifølge Arendt dermed ikkje vera grunnlagt i noko emosjonelt, men må derimot koma frå eit ynskje om å villa handla i verda saman med andre. Fordi tilgjeving er ei handling, er det noko ein ifølge Arendt difor gjer som «borgar» og ikkje som privatperson. Dette kjem vidare fram ved at ho meiner tilgjeving må utførast utifrå respekt for den andre (Arendt kviler her på det Aristoteliske vennskapet; *Filia Politike*)⁸⁵ – og ikkje i form av kjærleik slik den har blitt overført frå den kristne trua. I essayssamlinga *Men in Dark Times* skriv Arendt at det menneskelege som vert avslørt i vennskapets diskurs, av grekarane kalla *philanthropia* «kjærleik til mennesket», manifesterer seg i det å vera reie til å dela verda med andre menneske.⁸⁶ Ein slik kjærleik til mennesket er for Arendt det same som ein kjærleik til verda, og er noko anna enn den kjærleiken som førekjem mellom to menneske i det private, kor ein ifølge Arendt nettopp *mister* tilhøyrsla til verda.

Tilgjevinga er hos Arendt dermed ei slags rettesnor for handlingar med konsekvensar som ein ikkje ynskjer skal prega eins framtidige relasjon til andre menneske i verda. Slik sett er det å tilgje og det å gje løfter ifølge Arendt eigna til å konstituera visse politiske prinsipp, som ho påpeiker er noko heilt anna enn å påføra politikken ein utanforståande moralsk målestokk, slik det i filosofien er vorte forsøkt heilt sidan Platon.⁸⁷ I motsetnad til prinsippa for slike målestokkar, som alltid vart utleia frå «den enkeltes sjelelige tilstand» (og ikkje frå erfaring med det ytre som saken gjeld), meiner Arendt at prinsippa for det å gje løfter og det å tilgje

⁸⁴ Arendt, *Vita Activa*, 249

⁸⁵ Arendt, *Vita Activa*, 249.

⁸⁶ Hannah Arendt, *Men in dark times*, (New York: Harcourt, 1968), 25.

⁸⁷ Arendt, *Vita Activa*, 244.

nettopp må koma frå eins ytre erfaring med desse evnene. Det å tilgje og det å gje løfter er såleis moralske kontrollorgan og rettesnorer som spring direkte ut av menneskets handling og tale med einannan.⁸⁸

Dersom vi skal tillate oss å legge mer i moral enn summen av mores, de gjeldende seder og skikker og deres iboende målestokker for oppførsel, som naturligvis som sådan stadig er i forandring opp gjennom historien og fra land til land, så kan moralen i hvert fall innen politikkens sfære ikke bygge på annet enn evnen til å gi løfter og ikke støtte seg til noe annet enn å møte den risiko og de farer som menneskene uungåelig utsetter seg for som handlende vesener med en godvilje, en vilje til å gå i møte, tilgi og ta imot tilgivelse, til å love og å holde løfter.⁸⁹

Med dette kjem det fram at Arendt meiner tilgjeving og løfter fungerer som moralske rettesnorer for handlingane våre. Når det er sagt, er det viktig at dette ikkje vert tolka som påbod om bestemte framgangsmåtar (dei er ingen reglar eller målestokkar som vert pålagd handlinga utanifrå), men heller ei erfaring av at det å handla i verda nokre gonger krev at desse handlingane vert «reversert».⁹⁰

Som rettesnor eller målestokk ligg det fyrst og fremst ei frigjering i tilgjevinga – det ligg ei forløyising frå handlingar som ein eigentleg ikkje kan reversera, men som det er naudsynt å ikkje la prega framtidige relasjonar. Når vi tilgjer nokon, inneber dette ifølge Arendt å binda oss til ein retning i våre framtidige handlingar, ein retning som ikkje er bestemt av eller bunde opp mot den ugjerninga som vart tilgitt. Ei slik tilgjeving utgjer ei gjensidig forløyising for offer og overgripar. Å tilgje handlar med dette om å handtera dei vilkåra som gjer det mogleg for ein å handla i verda, noko som er naudsynt fordi: «bare i den grad menneskene er villige til å skifte mening og begynne på nytt, kan de håndtere så uhyrlige og uhyre farlige evner som friheten og begynnelsen».⁹¹ Det «farlege» her er den risikoen som er bunde til det å vera

⁸⁸ Ibid, 252-253.

⁸⁹ Ibid, 252.

⁹⁰ I «The miraculous power of forgiveness and the promise» seier Marguerite La Caze følgjande om dette: «In keeping with Arendts phenomenological approach, the point about forgiving is not how or when we should forgive or promise but simply that these are possibilities that are open to us to act and counter the worst consequences of action irreversibility and unpredictability», sjå Marguerite La Caze, «The miraculous power of forgiveness and the promise», i *Action and Appearance*, red av Anna Yeatman m.fl., 161.

⁹¹ Arendt, *Vita Activa*, 246.

handlande i verda. Tilgjevinga er ein måte å hanskast med denne risikoen, og dermed ei uungåeleg evne for mennesket som handlande i verda.

Trass i denne særns naudsynnte rolla som tilgjevinga spelar i samspelet mellom handlande menneske, er det likevel ikkje slik at den alltid kan ordna opp der kor handlingar er vorte til overgrep. Ifølge Arendt er det nokre overgrep som overgår moglegheita for ei slik reversering: «I alle fall kan vi kanskje gjenkjenne 'det radikalt onde' som det vi verken kan straffe eller tilgi, noe som rett og slett betyr at det overgår de menneskelige anliggenders sfære og unndrar seg menneskenes makt».⁹²

At slike handlingar «overgår de menneskelige anliggenders sfære» inneber at dei er handlingar som er øydeleggende for verda; dei er handlingar som øydelegg framtreidingsrommet og pluraliteten som menneskets grunnvilkår. Når desse vilkåra ikkje er tilstades, er heller ikkje vilkåra for å kunna overveia ei tilgjeving tilstades. Der kor ei tilgjeving derimot *er* mogleg krevs det at verda er inntakt, altså at framtreidingsrommet og pluralitetens faktum kan stadfestast mellom menneska. Med dette kjem det tydeleg fram at Arendt sitt omgrep om tilgjeving er sterkt knytt til verdsomgrepet hennar. Altså kan det seiast at tilgjevinga hos Arendt, til skilnad frå korleis den er blitt framstilt i dei to føregåande kapitla, verken rettar seg mot handlinga eller den handlande, men derimot mot verda. Dette betyr ikkje at ein *ikkje* rettar seg mot den handlande, altså personen, når ein tilgjer – men derimot at eit underliggende moment for eins tilgjeving av eit anna menneske alltid er eins *kjærleik til verda*, og vidare at denne verda må vera intakt for at ein i det heile tatt skal kunna vurdera ei tilgjeving.

4.4 Å bli fråteken grunnvilkåra for eiga røynd: Amèry i lys av Arendt

Etter å ha sett korleis Arendt sitt verdsomgrep og teori om handling møter hennar omgrep om tilgjeving, er det no vorte mogleg for oss å setja dette i samband med Amèry si avgjerd om å halda på naget sitt og å ikkje tilgje den vondskapen han vart utsett for som jøde under andre verdskrig. Eit av punkta eg var inne på i samband med Amèry, var nettopp at avgjersla hans om å ikkje tilgje kunne synast å ha eksistensielle snarare enn moralske forklaringar. Ein slik

⁹² Arendt, *Vita Activa*, 247.

ståstad er høgst relevant i samband med Arendt sin analyse av den banale⁹³ vondskapen, og eg vil difor vidare kort gjera greie for kva ho meinte var det karakteristiske ved den vondskapen som føregjekk i det totalitære regimet som Hitlers Nazisttyskland var. Når eg har gjort dette, vil vi kunna sjå nærmare på korleis Amèry sin posisjon kan få gjenklang i Arendt sin analyse.

4.4.1 Det ekstreme heilt til endes: Å bli frarøvd moglegheita til å overveia

I førre kapittel fekk vi vita at Amèry meinte det var torturen som i høgste grad fangar essensen i det nasjonalsosialismen var, fordi ein med tortur tek sikte på å tilinkjeggjera mennesket: I konsentrasjonsleirane var ikkje individets kropp lenger dets eigen kropp, men derimot berre ein representant for rasen. I sine analysar av totalitarismens råde vondskap er Arendt også oppteken av at det er denne *systematiske tilinkjeggjeringa* som er det essensielle i den vondskapen som var gjeldande i totalitarismen, kor det ultimate målet var å omvende mennesket til lågareståande menneske, kor alle vart identiske, ueigna til å handla spontant og like «overflødige».⁹⁴ Dette var ein ideologi som ifølge Arendt satsa fullt og heilt på *einsemd*; ikkje emosjonell einsemd, men ontologisk einsemd.⁹⁵ Med det meinest at dei grunnvilkåra som ifølge Arendt skal gjera det mogleg for ein å ha eit virke som menneske i verda, systematisk vart undertrykt og teken i frå ein. Med dette i bakhovudet kan vi sjå korleis Arendt sin teori om politisk handling, slik vi er vorte kjend med den i det føregåande, i større grad var ein respons på det totalitære regimet enn det var nokon slags heilagging eller opphusing av den greske polis.⁹⁶ Arendt sin teori om handling som noko som har ontologisk verdi for mennesket, gir berre meining dersom ein ser den i samband med hennar analyse av totalitarismen. I samband med dette skildrar George Kateb Arendt sin ståstad på følgjande måte:

Degradation is the destruction of existential values; this destruction matters more to her than her moral wish that people not suffer so terribly or die violently before their time. More terrible than pain or death is what extreme

⁹³ Frå å nytta termen «radikal vondskap» i *Vita Activa*, gjekk Arendt over til å nytta termen «banal vondskap» i *Eichmann i Jerusalem*. Dette fordi ho meinte at den vondskapen som ein møtte i konsentrasjonsleirane ikkje var radikal. Dersom noko skal vera radikalt krev det nemleg ifølge Arendt dybde, det krev årsaksforklaringar, og det krev røtter. I møte med Eichmann under rettergangen i Jerusalem på byrjinga av 60-talet, innsåg ho at det uforståelege ved denne vondskapen nettopp var at den mangla røter og dybde. Difor valgte ho altså å kalla den banal, noko som sjølvstøtt hausta stor kritikk og skapte stor debatt. Sjå «Introduction» av Amos Elon, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, av Hannah Arendt, (New York: Penguin Books, 2006).

⁹⁴ Canovan, *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*, 60.

⁹⁵ Ibid, 92.

⁹⁶ Ibid, 2.

pain and fear of immediate death can and usually do make of people. They die before they die.⁹⁷

At ein døyr før ein døyr og altså berre blir ståande att som ein kropp som ikkje lenger er eins eigen, er det systematisk dehumaniserande som Arendt meinte fanga essensen i den ekstreme vondskapen som den totalitære ideologien søkte å leva ut i dødsleirane. Det denne systematiserande dehumaniseringa gjer, er å fråta mennesket dets unike identitet ved å regelrett gjera det til «ein del av massen». Som vi er vorte kjend med i det føregåande, handlar menneskets identitet for Arendt i hovudsak om tre ting: *For det fyrste* handlar det om å avsløra seg, altså framtre for andre som eit *kven*. Dette avheng vidare av *den andre* føresetnaden for eins identitet, nemleg at det finns eit framtredivingsrom som ein kan framtre i. Dette framtredivingsrommet er vidare berre gjeldande dersom *ei tredje* kriterium er tilstades, nemleg det at ein som handlande alltid må vera i relasjon til andre handlande. I konsentrasjonsleirane, som vart sjølv biletet på denne totale tilinkjegjeringa av mennesket vart desse kriteria for menneskeleg identitet systematisk degradert. I *The Origins of Totalitarianism* syner Arendt korleis denne systematiske tilinkjegjeringa av menneskets identitet førekjem i tre steg; *Juridisk tilinkjegjering*, som innebar at ein vart fråteke rettigheter, *moralsk tilinkjegjering*, som betydde å frata mennesket moralsk meining og omsorg for andre, og til sist, *tilinkjegjering av eins unike identitet*, som medførte at ein vart fråteke eiga vilje og styring over eigen kropp og egne tankar.⁹⁸ I *Vita Activa* skildrar Arendt kva som skjer når framtredivingsrommet og dermed fellesskapskjensla, som er vårt orienteringsorgan i dette rommet, døyr ut. Ho seier at vi i slike tilfelle vert framandgjort for verda, og for andre, og at vi trekker oss tilbake til eigen subjektivitet.⁹⁹ Det ekstreme ved det som skjedde i konsentrasjonsleirane, og som det sistnemnde steget mot tilinkjegjering syner, er at ein også vart fråteken moglegheiten til å trekka seg tilbake til eigen subjektivitet. Ein mista altså ikkje berre tilknyting til den ytre verda, men også tilknytinga til det private. I essayet «Some questions of moral philosophy» seier Arendt følgjande om ei slik systematisk dehumanisering:

At this point, there appears a distinction between transgressions, such as those we are confronted with daily and with which we know how to come to terms or

⁹⁷ George Kateb, «Existential values in Arendts treatment of Evil and Morality», i *Social Research*, vol 74, nr. 3, *Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives*, del I (haust 2007), 811-854, 823-824.

⁹⁸ Hannah Arendt, *The Origins of totalitarianism*, (New York: Harcourt, 1976), 447-457.

⁹⁹ Arendt, *Vita Activa*, 215.

how to get rid of either through punishment or through forgiveness, and those offenses where all we can say is «This should never have happened».¹⁰⁰

Ein slik radikal ondskap som ein møtte i konsentrasjonsleirane under andre verdskrig, er av ein slik art som verken kan tilgis eller straffast ifølgje Arendt. I møtet med ondskap av eit slikt omfang har vi verken omgrep eller tankeverksemd som på nokon som helst måte kan famna om det grusomme ein møter. Korleis kan vi så søkja å forstå Amèry sin posisjon i lys av dette?

Som vi har vore inne på tidlegare, er tilgjeving hos Arendt ein ibuande modus i evna mennesket har til å handla. Desse evnene er for Arendt grunnleggande for menneskets identitet og verd. Eit offer for totalitarismens råde ondskap, slik Amèry var, vart fråteken moglegheiten til handling, og vidare, slik vi har sett, også moglegheiten til eigen identitet. På bakgrunn av dette kan det seiast at Amèry, ifølgje Arendt, rett og slett vart fråteken grunnvilkåra for det å vera menneske. I lys av dette kan vi no verta merksame på korleis det å tilgje for Amèry ikkje på nokon som helst måte kan handla om å overveia det overgrepet han er vorte utsatt for – finna det for «umoralsk» for så å velgja å ikkje tilgje det. Derimot vert vi i Arendt sine auge nødt til å seia at den vondskapen han er vorte utsett for har teke frå han sjølv *moglegheita* til å i det heile tatt kunna overveia ei tilgjeving. Tilgjevinga blir med dette sett til å verta ein *ontologisk umoglegheit* fordi den er bunde opp mot det umoglege i det å skulla ta tilbake eller reversera det Amèry som offer har blitt fråteke.

Ifølgje Arendt er ein slik eksistensiell umoglegheit i møte med tilgjeving av denne type ondskap ikkje berre noko som er tilstades på offerets side. I «Some questions of moral philosophy» seier ho nemleg at «In rootless evil there is no person left whom one could forgive».¹⁰¹ Arendt meiner at det å tilgje handlar om å halda til i ei verd som er inntakt, og som difor gir mennesket som handlande vesen moglegheit til å retta seg mot den personen som andre handlande alltid er. Å vera ein person i hennar auge er vidare avhengig av eins evne til å tenkja og reflektera. I analysen hennar av Eichmann kjem det fram at ho meiner det er ei tankeløyse som var årsaken bak den vondskapen han var ansvarleg for å ha utført. At Eichmann ikkje tenkte, meiner ho kjem fram i at det synest som han ikkje evna å «gå på besøk» i andre menneske sine tankar, han hadde ikkje evna til å sjå noko frå andre menneske

¹⁰⁰ Hannah Arendt, «Some questions of moral philosophy» i *Responsibility and Judgement*, av Hannah Arendt, med eit føreord av Jerome Kohn, (New York: Schocken Books, 2003), 109.

¹⁰¹ Arendt, «Some questions of moral philosophy», 95.

sitt synspunkt: «... his almost total inability to ever look at anything from the other fellow's point of view».¹⁰² Menneska bak vondskap er ikkje lenger «personar» og det er dermed ikkje mogleg å skulla tilgje dei. Det tragiske her er at eit offer for totalitarismens tilinkjegjering heller ikkje lenger er ein person, fordi ein er blitt fråteke både eins offentlege og private essens; ein er ikkje berre blitt fråteke evna til og handla, men også evna til å tenkja.

Det Arendt skildrar her er korleis den vondskapen som ein møtte i konsentrasjonsleirane var så brutal at dei ytre omstenda angreip dei indre. Slike skildringar kjem også klårt fram i Amèry sine erfaringar av det å verta torturert og tilinkjegjort i konsentrasjonsleirane til nazistane under andre verdskrig. For Amèry var evna til å slutta å tenkja sterkt knytt opp mot det å ikkje lenger tru på den intellektuelle røynda; å ikkje lenger ha moglegheit til å med tankens kraft kunna transcendera seg vekk frå dei omstenda han levde under. At denne evna forsvann eksemplifiserte seg for Amèry mellom anna i det at han mista den «estetiske dødsforestillinga»; han slutta å gjera seg tankar om det at han skulle dø – eller om han skulle dø, slik den estetiske dødsforestillinga gjer seg gjeldande i menneskets tankar om døden. Istadenfor handla det no berre om korleis han skulle dø, eller at han hadde ei slags plikt til å dø: «Nach dem Zusammenbruch der ästhetischen Todesvorstellung stand der intellektuelle Häftling dem Tod ungewappnet gegenüber».¹⁰³ Ved å mista den estetiske dødsforestillinga og med dette evna til å tenkja seg ut av dei omstenda han var tvungen inn under, skildrar Amèry korleis han med eitt stod forsvarslaus overfor døden.

Det som gjer denne vondskapen til ein eksistensiell snarare enn ein moralsk affære, er dens radikale angrep på sjølve vilkåra, snarare enn på innhaldet i eit menneskeliv. Fordi dei vilkåra vi som menneske lever under normalt sett er gitte, og dermed ikkje valgte vilkår – er det heller ikkje noko ein kan *velgja* å ta tilbake dersom dei vert tekne frå oss. I motsetjing til Frankl sine innskytingar om at slike erfaringar kan gi lærdom og vilje til meining, meiner Amèry at det einaste erfaringa av tortur kan leia til, er at ein som overlevande offer aldri meir vil kunna finna sin plass i verda: «Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt. Die Schmach der Vernichtung läßt sich nicht austilgen».¹⁰⁴ Å overleva Holocaust var inga gåve for Amèry; det fanns ikkje lenger noko moglegheit for han å vera i verda, fordi det var valgt vekk for han – og det einaste som gjestod var å måtta forholde seg til verda gjennom den smerta han var blitt påført.

¹⁰² Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 47-48.

¹⁰³ Amèry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, 34.

¹⁰⁴ Ibid, 70.

4.4.2 Det utilfredsstillande ved det umoglege: Offeret er fanga?

Arendt var oppteken av korleis politiske hendingar pregar og har prega våre evner til moralsk og politisk dømmekraft. Ho var oppteken av å skildra korleis menneska fungerer saman i verda, og kva vilkår som må vera gjeldande for at mennesket skal kunna ha ein verknad i denne verda. I møte med den tilinkjeggjeringa av menneske som fann stad i konsentrasjonsleirane under andre verdskrig, skildrar Arendt ein vondskap som fråtek mennesket all form for meining: I konsentrasjonsleirane vart offera systematisk dehumanisert og dermed fråtekne sine eksistensielle grunnvilkår. Arendt var oppteken av å skildre råskapen i dette, og dreg det til det ytterste: Å skildre vondskapen i leirane som det å ta ifrå andre deira eksistensielle grunnvilkår, vert for ho den einaste måten å syne det brutale i slike handlingar. Å skildre dei som umoralske handlingar, vert altså å totalt bomma på essensen av kva denne vondskapen handlar om. Men kva står ein då att med, etterpå? Kva vil ho seia skjer med dei offera som vart systematisk tilinkjeggjort i konsentrasjonsleirane, men som overlevde og skulle skapa seg eit liv i etterkant av den tilinkjeggjeringa dei hadde vorte utsett for? Kva posisjonar har dei egentleg, i hennar auge?

I møtet med eit slikt spørsmål kan det vera viktig å peika på at Arendt ikkje var oppteken av å konstruera nokon systematisk heilskap i dei hendingane som utgjer den historien vi er del av. Snarare tvert i mot. Prosjektet hennar var å visa til mennesket som eit politisk handlande vesen, og i eit slikt prosjekt å kunna ta eit «oppgjer med» utviklingar og omgrep som har prega den vestlege tankerekka og måten vi tenkjer på mennesket og dets vilkår for handling i verda. I dette prosjektet syner ho mellom anna til den greske polisen som ein modell for handling kor mennesket som politisk handlande vesen på ein eller annan måte kan seiast å ha «kome til sin rett». Men igjen, eit slikt tilsnitt er ikkje tenkt som nokon slags heilaggjering eller tanke om at «vi må tilbake dit». For Arendt, meir enn nokon, er det å skulla tenkja seg tilbake eller skulla konstruera og diktera på detaljnivå kva som ville vore eit lukkeleg utfall av menneskets måte å leva på i verda, verken mogleg eller av interesse. Når det er sagt, er det jo likevel slik at ho meiner det er bestemte grunnvilkår som styrer menneskets moglegheit til å handla og dermed vera i verda. Men dette er meir eit fenomenologisk rammevilkår, og difor ikkje noko grunnlag for noko slags innhaldsmessig frampeik. Arendt byrjar derimot i andre enden: Ho byrjar med erfaringa. I staden for å seia kva eit eventuelt styresett eller kva politiske omveltingar *kan gjera* med mennesket og dets måte å handla på i verda, stiller Arendt alltid spørsmåla sine i samband med dei hendingane som allereie har skjedd. Ved å gå

til erfaringa fyrst, kan ho etterpå prøva å forstå kva det var som hende; korleis det kunne skje, og kva det gjorde med mennesket. I så måte var ho altså ikkje av dei som var opptekne av å skulla tenkja ut løysingar på korleis ein best kunne komma seg vidare frå grusomheitene som rådde under andre verdskrig: Ho hadde ingen tankar om korleis ein kunne «ta tilbake» det tapte, fordi noko slikt i hennar auge, som vi jo har sett, kan seiast å ha vore ein eksistensiell umoglegheit. Det umoglege i å skulla ta tilbake grunnvilkåra for eigen eksistens, kan samanfalla med det umoglege i å skulla gjenreisa ein offentlegheit etter totalitarismen.

I møtet mellom Arendt og Amèry kan ein sjå det umoglege i det å skulla gje slepp på den *erfaringa* som det totalitarismen var for dei som vart offer for den. I det førre kapitlet såg vi korleis Amèry vart slått til veggs av samfunnets kollektive oppfatning av «det verdifulle» ved ein tilgjevingsprosess, ein prosess som nettopp ikkje tok erfaringane hans på alvor. Dette vert snudd på hovudet i møte med Arendt: I Arendt meiner eg Amèry får sin rettmessige plass som offer for totalitarismen, og dette fordi Arendt i så stor grad vektlegg totalitarismens strategiske dehumanisering av enkeltindividet. Vidare kan det sjølvstøtt diskutast om ho rettferdiggjør Amèry sin posisjon på den måten han ynskjer å verta rettferdiggjort. Arendt er jo i sine skildringar, som nevnt ovanfor, ikkje oppteken av å gje nokon bruksanvisning for korleis ein kan reisa seg etter slike tragiske hendingar, og slik sett kan det vel kanskje seiast at ho ikkje fullt og heilt kan gje Amèry den moralske relevansen han ynskjer seg i det offentlege. Å gjera Arendt til ein teoretikar i ryggen på Amèry har heller ikkje vore eit poeng her. Å setja søkjelys på Arendt vart derimot gjort fordi ho i så stor grad skildrar korleis den vondskapen som Amèry vart utsett for under andre verdskrig var ein vondskap retta mot å knekka subjektet: Totalitarismen var ei strategisk dehumanisering av einskildindividet, ei dehumanisering som systematisk tok sikte på å få subjektet til å mista grepet om sin eigen subjektivitet. Og dette er kva Amèry søkjer høyring for i sine krav til det tyske oppgjeret etter andre verdskrig: Ved å nekta å tilgje gjer han krav på sin eigen subjektivitet. Amèry søkjer høyring for at han er den einaste som har kjennskap til si eiga erfaring av å verta krenka; ei erfaring han no føler krav frå utsida om å gje slepp på. Fordi Arendt sine analysar av totalitarismens dehumanisering av mennesket viser til korleis det berre er offeret sjølv som best kan «forstå» den krenkinga det er vorte utsett for, gir ho Amèry sine erfaringar eit fundament han synast å ha vorte fråteke i etterkrigstidas Tyskland.

4.5 Tilgjeving som handling: Ei ny byrjing for framtida?

Arendt's faith in the power of the people rests on a conviction that people fundamentally desire the «public happiness» that comes from acting in concert, bounding together for the common good.¹⁰⁵

Tilgjeving er for Arendt ei meiningsfull og viktig handling i politisk samanheng: Med evna til å frambringa moglegheita til å starta på nytt, syner den seg som ein høgst nødvendig reiskap i menneskets virke som handlande vesen. Fordi ein som handlande aldri kan ha fullstendig kontroll over dei handlingar ein setjer ut i verda, inneber det å handla difor ifølge Arendt alltid ein risiko. Dersom nokre handlingar får følgjer som hindrar vidare samhandling mellom bestemte menneske, har dette ein øydeleggende effekt for verda. Å tilgje er difor naudsynt for å føra vidare og ta vare på det offentlege rommet som er naudsynt for ivaretakinga av ei felles verd.

For Arendt er det å tilgje altså ei handling som spring ut av viljen til å leva saman med andre i verda. Med dette kan ein seia at den til forskjell frå tilgjeving slik vi mellom anna møtte den i det andre kapitlet av denne oppgåva, ikkje handlar om å gjenoppretta moralsk likskap, men derimot om å halda ved lag ei felles verd og såleis mogleggjera politisk samarbeid og vidare samhandling med andre. Altså ligg kjelda til tilgjevinga sitt virke samt sjølv motivasjonen for tilgjevinga der ute i handlingsrommet, og ikkje i noko slags indre kjenslemessig omvending hos offeret. Fokuset er omsorg for verda, og difor for seg sjølv og andre som handlande i verda. Og fordi tilgjevinga er gjensidig forløysande, er effekten i hovudsak at den ikkje let det fortidige prega det framtidige, men aspirerer mot ei framtid som mogleggjer endring.¹⁰⁶

I seinare tid, det vil seia i hovudsak frå og med siste halvdel av det tjuande århundret, har tilgjeving som reiskap i møte med oppgjeret etter politiske konfliktrar synt seg stadig meir gjeldande. Dersom hovudfokuset i eit oppgjer skal vera å aspirera til forsoning mellom partar som har vore i konflikt med einannan, har ein sett at det er fruktbart å anten setja

¹⁰⁵ Young-Bruehl, *Why Arendt matters*, 92.

¹⁰⁶ Andrew Schaap kjem med eit slik lesing av Arendt i «Forgiveness, reconciliation and transitional justice» når han seier følgjande: «A forgiveness based on respect for the other as a co-builder of a common world does not presuppose a shared moral vocabulary or form of life but rather a willingness to entertain the other's point of view», i *Hannah Arendt and international relations*, red. av Anthony F.Lang Jr. og John Williams, (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 80.

strafferettssystemet til side eller supplera med etiske tiltak. Sidan byrjinga av 1980-talet har etableringa av sannings- og forsoningskommisjonar som reiskap i møte med ettervirkningane etter krigar og konflikhtar skote fart over heile verda,¹⁰⁷ og i 1995 var den sør-afrikanske sannings- og forsoningskommisjonen den fyrste kommisjonen i verda som sette tilgjeving som eit leiande prinsipp for ein stat.¹⁰⁸ I arbeidet for forsoning i Sør-Afrika ønskte ein i hovudsak å overføra den formen ei tilgjeving kan ha i forholdet mellom to menneske, over i det offentlege. Tilgjeving mellom menneske vart her sett som premiss for å kunna etablere ein ny demokratisk offentlegheit, altså vart mellommenneskelege relasjonar og eksistensielle erfaringar nytta som verkemidlar for politiske formål. Med biskop Desmond Tutu som øvste leiar for kommisjonen vart dette vidare ikledd ein kristenspråkleg drakt. Ein slik framgangsmåte er vorte kritisert frå fleire hald, mellom anna fordi ein meiner at det ikkje er mogleg å overføra personlege kjensler til eit prinsipp for ein politisk offentlegheit. I samband med dette er Arendt høgst relevant: Ved å visa til korleis hennar syn på tilgjeving tek sikte på gjensidig forløyising mellom dei involverte partane og såleis fokuserer på eit framtidig samarbeid, meiner Andrew Schaap at Arendt er eit viktig bidrag i kampen for forsoning:

In certain circumstances, it may be that forgiveness «makes politics itself possible». Rather than achieving closure by restoring social harmony, readiness to forgive creates a space for truth telling and the assumption of political responsibility.¹⁰⁹

Fordi Schaap meiner at tilgjeving i det politiske i større grad må fokusera på ynskjet om noko framtidig istadenfor å fokusera på det grusomme som høyrer fortida til, meiner han at tilgjeving i det politiske må vera ei handling, og dermed ei ny byrjing for framtida, meir enn eit kjenslemessig oppgjer. Noko slikt kan forsvarast både ved å sjå eit «kjenslemessig oppgjer i det offentlege» som for mykje å krevja frå eit offer for politisk motivert vald og tortur, i tillegg til at eit slikt kjenslemessig oppgjer i større grad siktar mot ei slags restaurering av noko som har blitt brote, dette forstått som ein slags tidlegare harmoni som ein søker seg tilbake til. I møte med oppgjeret etter politiske konflikhtar kan det vera særskilt viktig å ta inn over seg at det kanskje aldri har eksistert ein slik tidlegare harmoni, så korleis kan ein då

¹⁰⁷ Sjå mellom anna Priscilla Hayner, *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the challenge of truth commissions*, (New York: Routledge, 2011).

¹⁰⁸ Young-Bruehl, *Why Arendt matters*, 112.

¹⁰⁹ Schaap, «Forgiveness, reconciliation and transitional justice» i *Hannah Arendt and International Relations*, 84.

søkja å skulla «restaurera den»? Tilgjeving for Arendt er tufta på eit politisk ansvar for seg sjølv, for den andre – og for den verda ein har felles – og eit slikt ansvar vert ikkje motivert av ei kjensle som søker tilbake til nokon tidlegare harmoni med den andre. Dette vert skildra av Peg Birmingham på følgjande måte:

Rather locating the source of political obligation or responsibility in compassion, Arendt argues that we must develop a notion of political responsibility which is free from either pity or compassion when confronted with the suffering of others.¹¹⁰

Dersom tilgjeving skal nyttast i oppgjeret etter årelange konflikhtar må dette spela på eit politisk ansvar snarare enn på eit kjenslemessig samvit. Dette betyr ikkje at det ikkje kan få moralske verknader, men derimot at det moralske i så fall blir eit resultat av det politiske – og ikkje omvendt. Dersom vi skal føreslå nokon motivasjon for den arendtske tilgjevinga er det vel også ganske klårt at den må liggja her; i eit politisk ansvar (tidlegare sikta til som eit «ansvar» utført av kjærleik til verda) snarare enn i eit kjenslemessig samvit. Det moralske i det offentlege er for Arendt alltid av politisk art; det angår vår evne til å takla fridommen og den nye byrjinga i eikvar handling som vi setter ut i verda, og er dermed ei handling som gjer det mogleg for oss å ha ein verknad i verda. Men er det dermed ei evne som lett overskyggar den individuelle eksistensielle erfaringa som ei krenking også alltid er? Kvar vert det eigentleg av den eksistensielle erfaringa av den politiske torturen som berre søker eit offentleg oppgjer i form av eit politisk ansvar?

Med eit slikt spørsmål i lys av Schaap sin bruk av Arendt, er det viktig å understreka at dette ikkje nødvendigvis er heilt rettferdiggjjerande for posisjonen hennar. Som vi tidlegare har vore inne på, så meiner jo Arendt at det er visse krenkingar som er så eksistensielt krenkande at offeret aldri kan leggja det bak seg og koma seg vidare. Men trass i at ein i oppgjeret etter mange politiske konflikhtar har å gjera med så brutal ondskap at ein i fleire tilfelle burde satt kroken på døra for tilgjeving, er det likevel slik at det synast å kvila ein form for optimisme for det å tilgje, som i alle høve i stor grad kan overskygga offeret sine subjektive erfaringar. I mange tilfeller er det sjølv sagt ingenting gale i å ynskja å fremja forsoning mellom partar som

¹¹⁰ Peg Birmingham, «Arendts dismissal of the ethical» i *Dissensus communis: Between Ethics and Politics*, red. av Philippe Van Haute og Peg Birmingham, (Kampen, The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1995), 138.

i lange tider har vore i konflikt med einannan. Men er det eigentleg rett å skulla gå frå dette til å seia at ein alltid, moralsk sett, bør leggja opp til det?

I det førre kapitlet såg vi korleis Amèry sine erfaringar av krenking ikkje vart gitt moralsk relevans i etterkrigstidas Tyskland fordi han valgte å setja seg imot den gjeldande oppgjerprosessen og dermed også imot «den gjeldande moralen». I dette kapitlet har eg gjennom Arendt sine teoriar om handling og tilgjeving, og vidare hennar analyse av totalitarismen, villa flytta det moralske fundamentet frå samfunnet og over til det krenka subjektet. Og som vi vart gjort merksame på ovanfor, gir Arendt Amèry ein rettmessig plass fordi ho i sine analysar av totalitarismen skildrar det Amèry søkjer høyring for: Ein moralsk eigarskap til dei krenkingane han er vorte utsett for, og dermed vidare også eit moralsk eigarforhold til korleis (eller om) han vil ta eit oppgjer med desse krenkingane. At eg så går vidare til å sjå på korleis Arendt sin teori om tilgjeving også kan nyttast i møte med oppgjeret etter blodige konflikhtar (som til dømes i Sør-Afrika), vert på ingen måte gjort for å fråskriva gyldigheiten til dei ovanfornemnde merknadene. Derimot vert det gjort for å syna korleis denne optimismen for tilgjeving, og dermed for eit moralsk harmonisk sosialt fellesskap, synast å råda trass i krenkingar som overgår moralens domene. Ein slik optimisme er også gjeldande i dei skildringane Amèry gir av etterkrigstidas Tyskland i *Jenseits von Schuld und Sühne*, noko som vil bringa oss vidare over i det neste kapitlet, kor eg vil sjå på korleis ein slik optimisme kan framstå som ei feilslått moralisering av omstenda.

5 Når håpet overgår den eksistensielle erfaringa

Is there then hope wherever there is life, wherever a human being struggles simply to survive, however ill, injured, or afraid?¹¹¹

To work for reconciliation is to want to realise God's dream for humanity – when we will know that we are indeed members of one family, bound together in a delicate network of interdependence.¹¹²

5.1 Framtida og den moralske vinninga ved det å tilgje

Då vi i det andre kapitlet av denne oppgåva vart kjende med den terapeutiske tilnærminga til det å tilgje, vart vi presentert for ein måte å sjå tilgjeving som ei «vinning for eiga psykiske helse». Eit slikt syn på tilgjevinga vert sterkt fremja av den amerikanske psykologen Robert D. Enright, som i boka *Forgiveness is a choice* fokuserer på tilgjeving som ei eliminering av vonde kjensler som «ikkje er bra for ein». Enright meiner menneske som tilgjer vil koma betre ut av det vonde som har råka dei enn menneske som ikkje tilgjer, og set med dette difor det «å utvikla positive kjensler overfor ein tidlegare overgripar»¹¹³ til eit mantra med gode moralske vinningar snarare enn noko som kan verta moralsk skadeleg. Å syna respekt for det menneskelege ved andre menneske er ifølge Enright den beste måten å respektera det menneskelege ved seg sjølv. Når Enright presenterer tilgjevinga i eit slikt lys, altså som noko som ber moralske frukter for eins framtidige sjølv, ynskjer han å syna korleis det å tilgje haustar større vinning enn det å ikkje tilgje, og at dette difor bør vera ein høg motivasjonsfaktor i offerets moglege tilgjeving av ein tidlegare overgripar. Sinne og aggresjon er rett og slett dårleg både for den psykiske og den fysiske helsa vår, og det

¹¹¹ Walker, *Moral Repair*, 42.

¹¹² Desmond Tutu, *No future without forgiveness*, (London: Rider, 1999), 222.

¹¹³ Robert D. Enright, *Forgiveness is a choice. A Step-by-step process for resolving anger and restoring hope*, (Washington DC: American Psychological Association, 2001), 36. Enright set seg med dette argumentet inn i rekkene saman med Margaret Holmgren som vi vart kjende med i kapittel to.

moralske ved tilgjevinga si vinning er ifølge Enright difor rett og slett at både offer og overgripas vil få det betre.

Dersom ein i tråd med Enright ser tilgjevinga som eit middel til moralsk vinning i framtida, gir ein samstundes rom for å sjå det å tilgje som eit «val» som kan vera lurt å ta, trass i at ein som offer i slike situasjonar gjerne kan kjenna seg kjenslemessig usikker. I *Getting Even* seier Jeffrie G. Murphy at offerets «val om tilgjeving» også kan innebera å stilla seg følgjande spørsmål: «What kind of victim should I try to be – a vindictive victim perhaps seeking vengeance or a forgiving victim perhaps seeking reconciliation?».¹¹⁴ Med dette handlar plutsleg det å tilgje også om ei slags overveing av «kva slags menneske ein eigentleg ynskjer å vera». Begge desse variantane av moralsk vinning, anten det er i form av eit val som er lurt å ta fordi ein vil få det betre, eller det vert gjort fordi det er eit slikt menneske ein ynskjer å vera, er grunnlagt i eit framtidig håp, snarare enn noko ein gjer eller ikkje gjer på bakgrunn av ei erfaring ein allereie har gjort seg. Walker kallar dette for «a triumph of hope over experience»,¹¹⁵ som kan seiast å vera ei skildring av eit håp som rett og slett vert den moralske drivkrafta for ei tilgjeving.

Mot slutten av forrige kapittel presenterte eg Schaap si lesing av Arendt, og vi såg i dette korleis det er mogleg å sjå tilgjevinga som «ei ny byrjing» snarare enn ei bearbeiding eller restaurering av det gamle og tapte, og vidare korleis ein slik versjon kan vera meir passande der kor tilgjeving spelar ei rolle i politisk samanheng. I dette kapitlet ynskjer eg å gå vidare med dette, ved å sjå på tilgjevinga og dens moralske status som noko framtidsretta: Eg vil ta føre meg dette at sjølve det moralske ved tilgjevinga ligg i framtida. At framtida moralsk sett synast å vega tyngre enn fortida er noko vi allereie er blitt gjort merksame på i lys av Amèry og det tilgjevingsjaget han vart offer for i etterkrigstidas Tyskland. I dette kapitlet vil eit slikt jag særleg bli presentert i lys av den sør-afrikanske sannings- og forsoningskommisjonen sitt arbeid for forsoning i kjølvatnet av apartheid, og hovudfokuset mitt vil verta følgjande: I samband med oppgjer etter årelange blodige konfliktrar kan spørsmålet om tilgjeving syna seg særskilt vanskeleg; for kan ein eigentleg seia at det i nokre tilfelle ikkje er moralsk legitimt å fremja tilgjeving dersom dette er det einaste «håpet» ein har for å få til ei fredeleg løysing?

¹¹⁴ Murphy, *Getting Even*, 3.

¹¹⁵ Walker, *Moral Repair*, 40.

5.2 Er tilgjeving nokon gongar den einaste moralske løysinga?

For å få eit samfunn til å fungera etter konflikt, må ein rekonstituera det sosiale nettverket, noko som inneber å skulla gjenreisa (evt skapa) tillit mellom tidlegare fiendar. Dette er ikkje berre komponentar som må vera tilstades dersom eit samfunn skal kunna fungera, men det er også viktig for folk si psykiske og fysiske helse (jf synspunkta frå Enright ovanfor): Å komma over sinne, samt kunna sjå tidlegare fiendar som medmennesker, vert altså sett på som svært viktige oppgåver i korleis ein best kan ta eit oppgjær med tidlegare konflikhtar.¹¹⁶ I *Forgiveness and Revenge* seier Trudy Govier at «one could hardly say a person had gone too far with forgiveness if it had helped prevent a major civil war».¹¹⁷ Govier kjem i hovudsak med eit slikt argument for å visa til at tilgjeva si enorme kraft ikkje bør leggjast bånd på. Med dette meiner ho at dersom offeret ynskjer å tilgje bør han eller ho kunna gjera det, uavhengig av ein angrande overgripar eller andre eventuelle vilkår som kan meinast at bør vera tilstades før ei eventuell tilgjeving er aktuell. Dersom ei tilgjeving kan bidra til positive utfall, bør ein ifølge Govier ikkje henga seg opp i rammeverket for korleis tilgjevinga eigentleg kom i havn.

At grunnar til kvifor ein bør fremja tilgjeving er at den kan hjelpa hindra at gamle konflikhtar blussar opp att, er ei av mange «moralske vinningar» som ei tilgjeving ofte vert sett i samband med. I nokre samanhengar kan det også vera slik at tilgjevinga rett og slett er den einaste alternative oppgjersmoglegheiten fordi ein kanskje manglar dei ressursane som er naudsynte for å kunna gjennomføra ei tradisjonell domstolsbehandling. Med dette meinast at sjølv om eit land kanskje ynskjer seg eit rettferdig oppgjær etter konflikt, så kan det av økonomiske grunnar vera umogleg for dei å få gjennomført eit slikt oppgjær. Å oppklara drapssakar er enormt ressurskrevande, og ein kan difor lett skjøna korleis eit fattig land overhovudet ikkje har moglegheit til å gjennomføra etterforskning på fleire hundre tusen drap etter ein årelang konflikt.¹¹⁸ Men kan ein med dette gå frå å seia at sidan tilgjeving i nokre tilfelle er den einaste «praktiske løysinga», så vert det automatisk også den einaste «moralske løysinga»?

Den sør-afrikanske sannings- og forsoningskommisjonen med Desmond Tutu i førarsetet er eit godt eksempel på ein slik prosess kor altså noko som i utgangspunktet vart sagt å vera den

¹¹⁶ Sjå Jodi Halpem og Harvey M. Weinstein, «Rehumanizing the other: Empathy and Reconciliation», i *Human Rights Quarterly*, vol 26, nr 3, (aug. 2004): 561-583, 562.

¹¹⁷ Govier, *Forgiveness and Revenge*, 71.

¹¹⁸ Paul Leer Salvesen, *Forsoning etter krenkelser*, (Bergen: Fagbokforlaget, 2009), 194-195.

best gjennomførbare praktiske løysinga, også vart skildra som ein prosess gjort av «moralske omsyn». Dei praktiske grunnane eg siktar til er det som omhandlar det umoglege i det å skulla behandla alle dei 23000 skriftlege klagemåla som sannings- og forsoningskommisjonen fekk inn frå offer for apartheidregimet i form av tradisjonelle rettsaker.¹¹⁹ Som alternativ vart det altså sett saman ein kommisjon som skulle ha ansvaret for at oppgjeret etter det nesten femti år lange apartheidregimet i Sør-Afrika skulle gjerast i form av offentleg historieforteljning, dokumentasjon og søking etter sanning. I tillegg til dette vart det også gjennomført tradisjonelle rettsprosessar, men det spesielle var at dersom ein var ansvarleg for grove overgrep eller drap som var politisk motiverte og var villig til å fortelja heile sanninga om dette, kunne ein søkja denne kommisjonen om fritak frå straff, noko som vart innvilga dersom kommisjonen meinte at vedkommande sin politiske motivasjon var truverdig.

I tillegg til det fokuset som vart sett på sanning og forteljning i oppgjeret med apartheid i Sør-Afrika, vart det også sett særskilt fokus på dette med tilgjeving. I boka *No future without forgiveness* seier Desmond Tutu at: «Forgiving means abandoning your right to pay back the perpetrator in his own coin, but it is a loss which liberates the victim»,¹²⁰ og argumenterer vidare for at det utan tilgjeving rett og slett ikkje vil kunna skapast noko framtid i det heile tatt:

If we are going to move on and build a new kind of world community there must be a way in which we can deal effectively with a sordid past. The most effective way I can think of is for the perpetrators or their descendants to acknowledge the horror of what happened and the descendants of the victims to respond by granting the forgiveness they ask for, providing something can be done, even symbolically, to compensate for the anguish experienced, whose consequences are still being lived through today.¹²¹

Det ekstraordinære her er måten Tutu snakkar om korleis noko som tilsynelatande er den mest «effektive» måten å hanskast med ei problematisk og grufull fortid, automatisk også vert det mest frigjerande for offera (jf det fyrste korte sitatet frå Tutu ovanfor). At tilgjevinga vert skildra som ei frigjering for offeret kjenner vi att frå Enright sine synspunkt som vi vart kjende med i byrjinga av kapitlet. Til forskjell frå Enright meiner Tutu derimot at denne

¹¹⁹ Ibid, 194.

¹²⁰ Tutu, *No future without forgiveness*, 219.

¹²¹ Ibid, 226.

frigjeringa ikkje berre er naudsynt (og difor også positiv) for offeret si eiga skuld, men at den er naudsynt og positiv også for samfunnet si skuld. I det Sør-Afrikanske oppgjeret etter apartheid, kan det altså seiast at håpet for samfunnets framtid vart forankra i at tilgjevinga vart sett som eit moralsk imperativ.

Den Sør-Afrikanske oppgjermodellen har vore gjenstand for stor beundring, men den har også hausta mykje kritikk. I *No future without forgiveness* gir setningar som «It is and has always been God's intention that we should live in friendship and harmony»¹²² eit ganske klårt bilete på den kristne språkdrakta som kommisjonen arbeidde ut i frå. Å setja den kristne læra og dens budskap som eit overordna prinsipp for å gjenreisa tillit mellom folk som kanskje ikkje eingong tilhøyrer den kristne trua, er ein av fleire kritikkar som er reist mot sannings- og forsoningskommisjonen sitt arbeid for forsoning i kjølvatnet av apartheid. Ein slik kritikk vert formulert av Gutman og Thompson på følgjande måte:

The theological version of the compassionate defense does not promise psychological relief, but instead offers the possibility of a deeper kind of spiritual satisfaction that some find in the act of forgiving. The difficulty is that many victims do not share Archbishop Tutu's Christian faith, and even those who do may hold a different view about the appropriateness of forgiveness in such situations.¹²³

I tillegg til forankringa i det kristne tankesettet, var kommisjonens arbeid for forsoning også grunnlagt i forestillinga om «ubuntu». Ubuntu kan omsetjast med noko slikt som «eg er menneske fordi eg høyrer saman med andre»,¹²⁴ og Tutu skildrar eit slikt tankesett eller ei slik verdsskoding som noko som er typisk for den Sør-Afrikanske kulturen. Han meiner vidare at ubuntu handlar om sjølve essensen ved det å vera menneske, og at eksistensen av ei slik verdsskoding i eigen kultur nettopp kan gjera det meir tilgjengeleg og naturleg for folk i Sør-Afrika å tilgje. Apartheid er ifølge Tutu eit døme på ei tid kor denne verdsskodinga vart snudd på hovudet, men likevel ikkje undergravd:

¹²² Ibid, 212.

¹²³ Amy Gutman og Dennis Thompson, «The Moral Foundations of Truth Commissions», i *Truth v. Justice. The Morality of Truth Commissions*. red. av Robert I. Rotberg og Dennis Thompson, (Princeton N.J.: Princeton University Press, 2000), 30.

¹²⁴ Tutu, *No future without forgiveness*, 35.

Ubuntu means that in a real sense even the supporters of apartheid were victims of the vicious system which they implemented and which they supported so enthusiastically. Our humanity was intertwined...

In the process of dehumanising another, in inflicting untold harm and suffering, the perpetrator was inexorably being dehumanised as well.¹²⁵

I lys av dette kan ein seia at det å tilgje og skapa ei framtid handla om å gjenreisa det gode ved ubuntu; det vil seia å restaurera den tilhøyrsla som allereie låg og ulma i kulturen. I boka *Political Reconciliation* er Andrew Schaap særskilt kritisk til å sjå på forsoning som noko som handlar om å skulla gjenreisa dette som her vert presentert som «eit allereie eksisterande vi». I motsetjing til Tutu og tanken om å gjenreisa eit allereie eksisterande vi, meiner Schaap at forsoning derimot må handla om akkurat det motsette, nemleg om å skapa eit *framtidig* vi. Som vi var inne på mot slutten av forrige kapittel nyttar Schaap Arendt sitt verdsomgrep for best å kunna eksemplifisera kva han meiner er den mest passande måten å tenkja om forsoning i politisk samanheng, nemleg som noko *skapande* snarare enn noko *restaurerande*:

Worldliness avoids the dilemma of recognition because it conceptualises community in terms of neither an original identity to which we should be true nor an inevitable end of social conflict but as the contingent and fragile achievement of political interaction.¹²⁶

Å gjenreisa eit fellesskap etter ein konflikt må ifølge Schaap handla om å skapa ei felles verd – og ikkje om å restaurera eit «vi» som kanskje aldri har eksistert. Schaap sin kritikk er her klårt mynta på dei tilfella kor tilgjeving og forsoning har ei sterk rolle i oppgjeret etter politiske konflikter. Dersom ein leggjer til grunn eit allereie eksisterande moralsk fellesskap, reduserer ein det politiske til noko moralsk: «We cannot order politics according to a predetermined moral rule but must realise morality by engaging in politics».¹²⁷ Tilgjeving og forsoning i politisk samanheng må ifølge Schaap handla om å framkalla eit vi som alltid er «ikkje enno».¹²⁸ Gjennom eit slikt politisk samarbeid meiner han nemleg at ein også har best utsikter for å kunna skapa ein framtidig felles moral.

¹²⁵ Ibid, 35.

¹²⁶ Andrew Schaap, *Political Reconciliation*, (New York: Routledge, 2005), 57.

¹²⁷ Ibid, 72.

¹²⁸ Ibid, 77.

I tillegg til kritikken av den kristne læra og kritikken av forestillinga om ubuntu som vart nytta i den sør-afrikanske sannings- og forsoningskommisjonen, vil eg tilslutt nevna ein tredje kritikk av den sør-afrikanske oppgjermodellen. Kritikken rettar seg i dette tilfellet mot tanken om at tilgjeving er den einaste moralske løysinga – ein kritikk som må seiast å vera høgst relevant i samband med den handsaminga vi hadde av Amèry i det tredje kapitlet, kor det altså omhandla naget sin moralske legitimitet i oppgjeret med Holocaust. Thomas Brudholm formulerer i boka *Resentment's Virtue* ein slik kritikk på følgjande måte:

Tutu often recognizes how difficult it may be to forgive. If he did not, expressing amazement and exhilaration in the face of the declarations of willingness to forgive would have been completely inexplicable. Yet, he does not acknowledge that the difficulty with forgiving *may involve any real moral problems or dilemmas*. Instead, he considers that overcoming anger, resentment, or desires for revenge is psychologically difficult because these emotions and attitudes may exercise a strong hold on the victim.¹²⁹

I dette utdraget kritiserer Brudholm korleis den sør-afrikanske sannings- og forsoningskommisjonen såg på det å ikkje tilgje som ein psykisk snarare enn ein moralsk affære. Denne kritikken gjenspeglar Amèry si erfaring slik vi er vorte kjende med den tidlegare i oppgåva: Fordi Amèry valde å halda på naget sitt i staden for å tilgje, vart han med eitt plassert i rolla som mentalt sjuk i staden for i rolla som ein likeverdig moralsk aktør. Brudholm går sterkt ut mot ein slik moral, som ein altså også møter i den sør-afrikanske oppgjermodellen; ein moral som seier at tilgjeving alltid er til det beste for alle, medan det å ikkje tilgje rett og slett vert skildra som «noko ein berre gjer dersom ein ikkje veit sitt eige beste». Ein slik kritikk vert slåande i møte med følgjande sitat frå Desmond Tutu si bok *No future without forgiveness*:

Social harmony is for the the *summum bonum* – the greatest good. Anything that subverts or undermines this sought-after good is to be avoided like the plague. Anger, resentment, lust for revenge, even success through aggressive competitiveness, are corrosive of this good. To forgive is not just to be altruistic. It is the best form of self interest.¹³⁰

¹²⁹ Brudholm, *Resentments Virtue*, 43.

¹³⁰ Tutu, *No future without forgiveness*, 35.

I dette sitatet kjem det klårt fram at det å tilgje, i motsetning til det å ikkje tilgje, er eit moralsk gode rett og slett fordi det å ikkje tilgje ikkje siktar mot sosial harmoni – her stadfesta som «det høgaste godet». Men kva er det som eigentleg står på spel her? Etter årelange konflikhtar med massedrap og blodbad som resultat er kanskje eit av dei høgste ynskja for fleire nettopp dette: Å få til eit fredeleg samspel som kan sikra ei felles trygg framtid for tidlegare fiendar. At det i slike samanhengar kan oppmuntrast til tilgjeving, kan vel ikkje seiast å vera umoralsk i seg sjølv. Likevel er det noko urovekkande i det å skulla oppmuntra til noko «i moralens namn»; noko som kanskje ikkje er det moralsk riktige for alle dei involverte aktørane.

5.3 Tilgjeving og moralteori: Eit umogleg samspel

Mot slutten av det andre kapitlet i denne oppgåva vart det poengtert at dersom moral er noko som har sitt virke mellom menneske, kan det ikkje seiast å vera noko ein gjer for seg sjølv, men må derimot definerast som noko ein gjer for andre. At eit slikt moralsyn får gjenklang i møtet mellom tilgjeving og moral, har synt seg gjeldande både i lys av Jean Amèry og oppgjeret med Holocaust, og no sist eksemplifisert ved den sør-afrikanske sannings- og forsoningskommisjonen sitt arbeid i kjølvatnet av apartheid. I begge desse oppgjera vart tilhøyrsløse og behovet for å gjera noko for andre og såleis gjera noko for seg sjølv sagt å vera eit uungåeleg kriterium for eit oppgjer i moralens namn. Kva seier dette om forholdet mellom tilgjeving og moralteori? I artikkelen «Reflection and Morality» seier Charles Larmore følgjande om menneskets utgangspunkt for moralsk omgang med andre:

We are moral beings, I have said, because of the remarkable power of self-transcendence that reflection makes possible when it becomes impersonal. We can learn how to stand back from our concerns so as to be able to see in another's good, in and of itself, a reason for action on our part.¹³¹

Larmore tek i sin posisjon utgangspunkt i å kritisera Kant sin idè om at moralske grunnar ikkje er noko som finns der ute i verda, men derimot at dei er noko vi gir oss sjølve i kraft av fornufta si evne til å konstruera moralske prinsipp. I motsetjing til Kant, meiner Larmore at ein slik måte å sjå moralske prinsipp på, altså som ei «sjølvlovgjeving», gjer dei vilkårlege

¹³¹ Larmore, Charles, «Reflection and Morality», i *Social Philosophy and Policy*, vol 27, nr. 02, (juli 2010), 1-28, 20.

fordi dei er konstruerte utifrå eiga fornuft utan å forholde seg til moralske grunnar som allereie finns ute i verda. Hovudkritikken til Larmore går altså ut på at han meiner moralske grunnar ikkje er noko ein kan reflekterera seg fram til (moral kan ikkje vera ein eller annan psykologisk tilstand hos subjektet), men at moralske grunnar derimot er ein allereie eksisterande realitet som refleksjonen responderer på. Dette meiner Larmore vidare er den einaste moglege måten å få eit svar på kvifor ein i det heile tatt skal handla moralsk, utan å gjera dette vilkårleg. Med dette tek Larmore til orde for ein posisjon som moralsk realist, og hevdar dermed at moralske grunnar er noko som allereie finns og som den enkelte kan «hekta seg på», medan han plasserer Kant i den motsette leiren – nemleg som moralsk anti-realist – ein som meiner at moralske grunnar er konstruerte av fornufta og den enkelte.

Eg kjem med dette ikkje til å gå vidare inn på diskusjonen mellom moralsk realisme og moralsk anti-realisme og forholdet mellom Larmore og Kant slik dette vert skissert hos Larmore i den nevnte artikkelen.¹³² Men eg ønskte å nemna det for å kasta lys over den «moralismen» som syner seg gjeldande i oppgjeret med konflikhtar og vondskap – i denne oppgåva særskilt eksemplifisert ved Jean Améry sine skildringar av «jaget mot tilgjeving» i etterkrigstidas Tyskland. Det som nemleg viser seg, er at «oppgjersmoralen» med fremjing av tilgjeving, synast å kopiera ein moralteori alå Larmore: Menneskets viktigaste karaktertrekk som moralske vesen er å stå tilbake frå eigne sakar, og handla i «den andre» si interesse. Vidare er dei moralske grunnane for å gjera dette, ifølge Larmore (og den moralske realismen) grunnar som allereie eksisterer i verda. Dersom vi (litt velvillig) samanliknar dette med ein «moral til samfunnets beste» alå etterkrigstidas Tyskland eller oppgjeret etter apartheid, altså at den einaste gjeldande moralen allereie finst i samfunnet og ikkje hos offera for den vondskapen som det vert forsøkt å ta eit oppgjer med, meiner eg vi vert sterkt merksame på det vindskeive forholdet mellom vondskap og moralteori. For korleis kan det gjeldande moralske mantra for eit offer for overgrep vera å skulla ta eit steg tilbake frå si eiga krenking og handla i overgriparens interesse? Sagt på ein anleis måte: Når overgriparen har handla umoralsk og krenka eit offer, kvifor skal oppgjeret med denne krenkinga då vera moralsk frå offeret si side?¹³³

Her meiner eg det særskilt er to innspel som er viktige å få fram. Det fyrste gjeld det overgrepet som ein fører overfor situasjonen dersom ein kopierer ein moralteori over i eit

¹³² Sjå også Charles Larmore *The Autonomy of Morality*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) særskilt kap 5. for ei vidare utgreiing av desse synspunkta.

¹³³ Sjølv om overgripar syner samvit kan likevel spørsmålet vera gjeldande.

samfunnsoppgjer: *Moralismen* tek overhand og ein tek ikkje omsyn til omstenda. Det andre er ei vidareføring av dette; for korleis fungerer eigentleg forholdet mellom moral og omverd? Sagt på ein anleis måte: Dersom ein seier at moralen må samsvara med det som er til det beste for samfunnet – kva skjer då med moralen når samfunnet har kollapsa?

Lat oss starta med dette som handlar om å «moralisera omstenda». I «The limit of ethics – the ethics of the limit» seier Arne Grøn at «one reason for being reluctant in dealing ethically with situations that are deeply ethical, in responding to mass atrocities, is that ethics is often reduced to morals, moralism, or to some rhetoric of humanity».¹³⁴ Ved å seia at situasjonar som massedrap, tortur og folkemord er «djupt etiske», meiner Grøn å visa til korleis dei tilsvarar det han kallar for «etiske uendeligheiter inn i det negative».¹³⁵ Med dette meiner han at dei rett og slett er «for mykje» for oss å kunna hanskast med i våre moralske termar fordi dei rokkar ved sjølve grunnlaget for moralen; og dermed for sjølve grunnlaget for vår menneskelegheit, istadenfor å rokka ved noko som er innanfor det ein kan kalla for «moralens grenser». Det djupt etiske må altså ikkje forvekslast med ein retorikk kor ein snakkar om kva som er etisk eller uetisk, moralsk eller umoralsk, fordi det djupt etiske her handlar om kva det eigentleg vil seia for oss å vera menneske.¹³⁶ Ein etisk refleksjon i møtet med vondskap, må ifølge Grøn difor handla om meir enn kva som til eikvar tid kan telja som «god moral».

In responding to a morally horrifying history, what is at stake is our very notion of what it is to be human, but the only way to recognize the significance of a history of mass atrocities seems to be to recognize that it is impossible to measure its significance. The notion we would need to measure its significance, and thereby distance ourselves from the past and open a view to the future, namely, the notion of what it is to be human, is itself questioned. If we do not recognize *this*, we do not acknowledge what is ethically at stake.¹³⁷

¹³⁴ Arne Grøn, «The limit of ethics – the ethics of the limit» i *The Religious in Responses to Mass Atrocity: Interdisciplinary Perspectives*, red. av Thomas Brudholm og Thomas Cushman, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 46.

¹³⁵ Ibid, 46.

¹³⁶ Trass i at eg her søker å forstå kva Grøn meiner med å kalla massedrap og tortur for noko som omhandlar det djupt etiske og ikkje det djupt uetiske, kan ein sjølv sagt også stussa ved omgrepsbruken her. Ein grunn til kvifor Grøn nyttar det slik, kan moglegeins vera hans religionfilosofiske tilnærming, sjølv om dette ikkje er noko han eksplisitt nevner som ei forklaring på kvifor han tenkjer som han gjer, og difor heller ikkje noko eg har nokon vidare forklaring på her.

¹³⁷ Ibid, 46.

Det er ikkje kva som kan telja som god moral og ikkje som står på spel i møtet med slik vondskap som tortur og massedrap er. Det som står på spel er derimot sjølv vår menneskelegheit. Kvifor? Fordi vi i møte med slike grusomheiter på nytt må stilla oss spørsmålet om kven vi er og kva som er mogleg for oss menneske å uttretta: Kva er det som er det underliggande grunnlaget for alle våre handlingar? Dette er eit djupt etisk spørsmål og det er denne problemstillinga som står på spel som «etisk respons» til den vondskapen som overgår moralens domene. Ein må altså våga å gå inn i kva det er situasjonen eigentleg dreier seg om, og vidare korleis ein best kan imøtegå denne. I møte med brutal vondskap er ein etisk passande respons mest truleg umogleg. Men det å koma fram til dèt; altså det at ein står i ein utvegslaus posisjon – er også ein etisk respons. At det å krevja frå offer for tortur at dei skal tilgje fordi det er det «mest moralske» å gjera, vert med dette eit klårt eksempel på ei moralisering av ein situasjon som eigentleg ikkje passar inn i moralens domene i det heile tatt.

I lys av moralismens overtak på omstenda kan vi no gå over i det eg nemnde som eit andre innspel i forholdet mellom tilgjeving og moralteori, nemleg dette som omhandlar moralens samstemming med omverda. I *Hva er etikk* seier Arne Johan Vetlesen at det er nære samanhengar mellom moralens vilkår og den faktiske samfunnsutviklinga, men at «å ta for gitt en velykket fit (samsvar) mellom moralens krav og omverdenens faktiske innretning, er uholdbart etter Nietzsche, og især etter Auschwitz».¹³⁸ Med dette er Vetlesen inne på det som vert tydeleg i oppgjeret etter blodige konflikter; nemleg at omverda, eller samfunnet som moralsk haldepunkt eller målestokk, kanskje ikkje lenger er intakt. I boka *Adorno: Disenchantment and Ethics* tydeleggjer J.M Bernstein dette ved å visa til Adorno si skildring av Auschwitz som ein moralsk kollaps for all framtid vidare moralske orientering: «What perhaps truly explains Auschwitz empirically is nonetheless ethically vacuous».¹³⁹ Det vi vert gjort merksame på her spørsmålet om ein i det heile tatt kan nytta moral på ein meningsfull måte etter slike grufulle hendingar som det Auschwitz var, fordi det etiske utgangspunktet alltid vil bli verande i utgreiinga av Auschwitz. Med dette meinerst at den etiske verda sine moglegheiter er avgrensa av den etiske verda sin tilstand, ein tilstand som for alltid er prega av dei grufulle og umenneskelege handlingane som har funne stad. Dersom samfunnet og omverda skal telja som moralsk orienteringspunkt, så må dette moralske orienteringspunktet kunna ta moralsk utgangspunkt i menneska i dette samfunnet, og ikkje påføra dei ein ytre modell for korleis dei best kan føra eit moralsk liv etter konflikt. Om ein ser optimistisk på

¹³⁸ Arne Johan Vetlesen, *Hva er etikk*, (Oslo: Universitetsforlaget, 2007), 104.

¹³⁹ J.M Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 383.

dette må ein altså på ein eller annan måte kunna skapa ein ny moral kor offera for den tidlegare konflikten får ein finger med i spelet. Men er noko slikt eigentleg mogleg – eller vil ein i slike tilfelle alltid stå overfor ein interessekonflikt kor ein må vega samfunnets interesser og moralske krav opp mot individets eksistensielle erfaringar og moralske krav?

5.4 Med fortida som del av framtidas moral

At framtida moralsk sett synest å vega *tyngre* enn fortida, kjem tydeleg fram berre ved å lesa tittelen til Desmond Tutu si bok om oppgjeret etter apartheid i Sør-Afrika; *No future without forgiveness*. Tutu er i denne boka oppteken av korleis framtida moralsk sett er avhengig av tilgjeving, fordi tilgjeving ifølge han er den einaste måten å ta eit oppgjer med ei blodig fortid forbunde med undertrykking, tortur og krenking. Fordi verken undertrykking, tortur eller krenking er moralsk ynskjeleg i eit samfunn, meiner Tutu det er nødvendig at ein setjer lokk på fortida og fokuserer på ei «moralisk framtid» som tek avstand frå den fortida som er forbunde med vondskap og umoral. Ei slik moralisk opphausing av framtida, på bekostning av fortidas grufulle hendingar, vert også kasta lys over av Amèry. I *Jenseits von Schuld und Sühne* ytrar Amèry at han lever i ei tid kor morgondagens hendingar tydelegvis er av større moralisk verdi enn gårsdagens hendingar,¹⁴⁰ og korleis naget hans med dette vert oppfatta som noko som blokkerer for denne framtida; presentert som «den eigentlege menneskelege dimensjonen».¹⁴¹ Amèry sin forakt for verdien av morgondagen handlar ikkje om at han er imot ei framtid i seg sjølv, men derimot om korleis han stiller seg sterkt kritisk til det å tenkja på framtida som meir verdt enn fortida. Han er imot å tenkja at den framtida som er mest moralisk og som best let seg utføra, er den framtida som «ikkje let seg forstyrre» av fortida sine grufulle hendingar.

Som vi var inne på i kapittel tre, meiner Amèry at ein slik måte å tenkja moral på, altså som noko som berre «rullar med på ferda» gir moralen eit tidsfokus (framtidsfokus) som gjer at det mister grepet om det eigentleg moralske. Amèry meiner med dette at den biologiske tida tek overhand og smittar over på samfunnsperspektivet for korleis ein best bør ta eit oppgjer med ein konflikt som høyrer fortida til. Det han kritiserer er altså den premature oppgjermodellen; det er ikkje ein kritikk av at «tida går vidare», men ein kritikk av den holdningen som gjer *tid*

¹⁴⁰ Amèry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, 121.

¹⁴¹ Ibid, 111.

til ei *moralsk løysing*. I boka *Resentment's Virtue* er Thomas Brudholm særskilt oppteken av Amèry sitt krav om å «moralisera tida», noko som ikkje må forvekslast med kritikken av moralismen ovanfor:

When Amèry speaks of a wish for a «moralization of time» it is as much a wish for the moralization of his contemporaries' sense of time. A moralization of their sense of time would render impossible their appeal to let time do the healing. That seems to be his implicit hope.¹⁴²

Brudholm viser til at Amèry sitt nag er av moralsk relevans fordi det er eit krav om eit moralsk oppgjer, det vil seia eit oppgjer som ikkje let «tida lega alle sår». Naget til Amèry er eit moralsk krav om at gjerningsmennene tek inn over seg den moralske sanninga i det dei har gjort. Nokre av desse krava er, som vi har vore inne på tidlegare, ikkje like gjennomførbare, medan andre er verdt å ta omsyn til.

Amèry's original contribution to current thinking about reconciliation in part is the idea that a kind of reconciliation between peoples can build on a common refusal of reconciliation with the past.¹⁴³

Brudholm viser her til korleis ei mogleg framtid etter tidlegare konflikt ikkje treng setja som premiss at ein må forsona seg med fortida. Derimot kan ein i tråd med Brudholm si lesing av Amèry her sjå korleis ei eventuell forsoning mellom tidlegare overgripingar og offer kan ta sikte på ei forsoning kor ein i fellesskap *nektar* å forsona seg med fortida. At fortida alltid skal ha ei markant rolle i samtida og i framtida, tykkjer eg får fram ei særskilt viktig formidling hos Amèry: I mangel på gode moralske responsar etter blodige konflikter har ein i alle høve eit ansvar for å aktualisera fortida som moralsk relevant for framtida, og i dette dermed kunna gjera eit offer sine erfaringar moralsk legitime for framtida. I forordet til *Jenseits von Schuld und Sühne* kan vi skimta eit håp om dette:

Ich wende mich in diesem Buch nicht an meine Schicksalsgefährten. Sie wissen Bescheid. Jeder von ihnen muß auf seine Weise die Erlebnislast mit sich tragen. Den Deutschen freilich, die in ihrer überwältigenden Mehrheit sich nicht oder nicht mehr betroffen fühlen von den zugleich finsternsten und

¹⁴² Brudholm, *Resentment's Virtue*, 131.

¹⁴³ Ibid, 116.

kennzeichnendsten Taten des Dritten Reiches, würde ich gern hier manches erzählen, was ihnen vordem vielleicht noch nicht eröffnet wurde. Schließlich hoffe ich manchmal, es sei diese Arbeit zu einem guten Ende gebracht worden: dann könnte sie alle angehen, die einander Mitmenschen sein wollen.¹⁴⁴

I dette kapitlet har eg drøfta korleis offeret sine erfaringar av krenking synest å mista moralsk relevans i håpet om ei betre framtid. Vi har i dette sett korleis Amèry sine skildringar av framtida som den eigentlege menneskelege dimensjonen, har fått gjenklang i det sør-afrikanske oppgjeret i kjølvatnet etter apartheid. Vidare har eg gjort greie for korleis slike oppgjermodellar synest å fokusera på ei moralisering av omstenda, og såleis regelrett undergrava den uretten ein eigentleg søker eit oppgjer med. At tilgjevinga sin moralske verdi skal først i tråd med dette, synest for meg å vera ei feilslåing av kva den inneber. I innleiinga til denne oppgåva siterte eg Walker sin opne definisjon av tilgjeving, og eg vil her gjerne minna om korleis det lydde: «In forgiving something is 'set right' in a way that neither compromises, dulls, nor buries the sense that a wrong was done».¹⁴⁵ Her ser vi korleis Walker skildrar tilgjevinga som noko som rettar opp utan å grava over. Med dette kan vi dermed sjå korleis det å tilgje ikkje treng å skildrast som å velgja framtida istadenfor fortida, slik det er vorte framstilt i lys av Amèry og den sør-afrikanske oppgjerprosessen. På same måte vil eg seia at Amèry sitt nag ikkje nødvendigvis berre samanfallar med å velgja fortida istadenfor framtida, men derimot å avstå frå synet på framtida som «den eigentlege menneskelege dimensjonen».

¹⁴⁴ Amèry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, 9.

¹⁴⁵ Walker, *Moral Repair*, 161.

6 Avslutning: Når erfaringa set krav til moralen

Har våre eksistensielle erfaringar noko å seia for korleis vi tilnærmar oss moralens krav? I denne oppgåva har eg freista å undersøkje om det er moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje, og i arbeidet med dette har eit offer si eksistensielle erfaring av å verta krenka synt seg særskilt relevant i korleis å best tilnærma seg eit slikt spørsmål. Som eg har vektlagt gjennomgåande er dette fordi det å bli krenka fyrst og fremst er ei subjektiv erfaring. Vidare er difor også det å tilgje ei slik krenking, noko offeret sjølv må avgjera. I lys av dette har eg drøfta forholdet mellom erfaring og moral ved å sjå på samanhengen mellom eit offer si avgjerdsle om å tilgje eller ikkje tilgje som noko partisk på den eine sida, opp mot moralens krav som noko upartisk på den andre sida.

Å drøfta spørsmålet om det er moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje, synt seg særskilt interessant fyrst og fremst fordi det opna opp for ei tvetydig tolking av forholdet mellom tilgjeving og moral. Spørsmålet om tilgjevinga får sin moralske legitimitet ved å verta knytt til moralen eller til erfaringa, eller til ei blanding av dei to, synest nemleg å gje ulike svar avhengig av om ein snakkar om å tilgje, eller om å *ikkje tilgje*. Det verkar nemleg som om det å ikkje tilgje får sin legitimitet i lys av erfaringa og den enkelte sine grenser, medan det å tilgje derimot vert legitimt i lys av moralens krav, det vil seia i lys av at ein ved å tilgje synest å oppfylle eit ytre krav som vert sett på som moralsk prisverdig for det samfunnet og moralske fellesskapet ein held til i. Kva utslag får dette for eit offer som ikkje ynskjer å tilgje i eit samfunn som satsar all sin moral på nettopp det å skulla få alle til å tilgje?

Eit slikt spørsmål er mest relevant i dei samanhengane kor tilgjeving spelar ei rolle i oppgjeret etter ein konflikt, som til dømes ein politisk konflikt kor ei menneskegruppe er vorte undertrykt av ei anna. Dette har også vore mitt utgangspunkt. Dei drøftingane eg har gjort har altså retta seg mot tilgjevinga sitt virke i møte med brutale krenkingar som tortur, undertrykking og fangenskap. Tilnærminga mi til dette har i hovudsak vore å sjå på Jean Amèry sine skildringar av eigne erfaringar som fange i nazistane sine konsentrasjonsleirar under andre verdskrig, og vidare hans opprop for eigen moralske rett til å nekta å tilgje dei krenkingane han var offer for. At Amèry nektar å tilgje kjem som vi har sett som eit tilsvar til

den voldsame oppmodinga om tilgjeving som han vart utsett for i etterkrigstidas Tyskland. Posisjonen hans er særskilt interessant fordi den i stor grad peikar på dette vindskeive forholdet mellom moral og tilgjeving som eg nevnte ovanfor; nemleg dette at det å tilgje vert legitimert i samband med moralens krav, medan det å ikkje tilgje vert legitimert i samband med offerets erfaring. Det sistnevnte, altså offerets erfaring som ein legitim posisjon for å ikkje tilgje vert i Amèry sine skildringar slett ikkje lagt fram som nokon *moralsk* legitim posisjon slik det å tilgje er. Derimot vert det å ikkje tilgje skildra som ein posisjon offeret gjerne innehar fordi det er psykisk dårleg stilt som følgje av den krenkinga (erfaringa) ein som offer er vorte utsett for. Det vi i lys av Amèry kan peika på her, er korleis det å tilgje ofte vert skildra som eit moralsk standpunkt, medan det å ikkje tilgje vert skildra som «kjensler på avvegar».

Kvifor er det viktig å setja søkjelys på dette? At det å tilgje vert sett i samband med noko ein gjer fordi det er det «moralen eigentleg krev», medan det å ikkje tilgje vert forbunde med å setja seg på bakbeina for dette og å berre handla utifrå eiga erfaring og eigne kjensler gjer sjølvsagt det å *ikkje* tilgje til ein «moralsk tapar». Og med moralsk tapar meinest her at det å ikkje tilgje vert handsama på ein anleis måte enn det å tilgje; å ikkje tilgje vert ikkje handsama som ein moralsk posisjon i det heile tatt. Kva er det dette kan fortelja oss?

Å kunna gje tilgjevinga «ein rettmessig plass» som noko moralsk skikkeleg og sømeleg kan vel enklast gjerast ved å følgja ei oppskrift alà Griswold. I møtet med den dyadiske modellen i det andre kapitlet av denne oppgåva, vart vi gjort merksame på korleis Griswold meiner at «Forgiveness is a concept that comes with conditions attached. It is governed by norms».¹⁴⁶ Det som altså gjer tilgjevinga moralsk, er altså at den følgjer visse normer. Griswold gjer med dette tilgjeving til eit kognitivistisk fenomen – noko som betyr at det i visse tilfeller kan seiast å vera rasjonelt å skulla tilgje nokon, fordi det vert det rette å gjera ifølgje dei normene vi omgjer oss med. Ei slik formalisering av tilgjevinga meiner eg godt kan seiast å robba tilgjevinga for den særskilte tilknytinga den har til subjektets eksistensielle erfaring, og modellen hans passar difor dårleg til den type krenkingar som har vore hovudfokuset i denne oppgåva. Her er det sjølvsagt viktig å understreka, slik eg også gjorde innleiingsvis, at dei ulike modellane som finns for korleis ei tilgjeving best kan føregå gjerne passar godt i nokre tilfelle, men at dei ikkje klarar å famna om heile spekteret av all slags overgrep i all slags storleikar. Griswold er sjølv inne på at det er visse krenkingar som kan seiast å vera

¹⁴⁶ Griswold, *Forgiveness*, xv.

utilgjevelege, men synest å forklara dette som at dei er logisk mangelfulle – eller ikkje passar inn under det moralske domene som tilgjevinga opererer i.

Er det tilfredsstillande eller tilstrekkeleg for offerets moralske posisjon å gje det utilgjevelege moralsk verdi som noko som ikkje passar inn under moralens domene? I denne oppgåva har vi sett korleis det å vera offer for vondskap fyrst og fremst handlar om den erfaringa som det er å bli krenka, og vidare korleis det moralske rundt dette vert vilkårleg dersom ein ikkje tek utgangspunkt i nettopp denne erfaringa. Den leiande problematikken i møte med vondskap og difor også i møte med oppgjeret, har med dette vist seg å vore korleis den private erfaringa som det å bli krenka er, kan samanfalla med den felles moralske verda vi lever i. Heile den «uløyselege problematikken» i denne oppgåva har rett og slett dreid seg om denne kløfta mellom offerets subjektive erfaring av krenking på den eine sida, og moralske standardar på den andre sida. Men er det nødvendigvis ei kløft? Dersom problemet er at offeret ikkje kan ha moralsk forrang fordi det ikkje kan vera moralsk og «partisk» samtidig, korleis kan ein fråta offeret dette forranget og ikkje samtidig robba heile overgrepet for moralsk kvalitet?

Sjølv om denne problematikken er uhyre skjør, og på mange måtar uløyseleg, trur eg vi med rette kan gjera nokre avgrensingar her – særskilt når det kjem til dette med offerets *forrang*. Eg vil nemleg hevda at dette forranget fyrst og fremst handlar om den kjennskapen som offeret har til den krenkinga som ei tilgjeving har utgangspunktet sitt i, fordi denne krenkinga er erfart av offeret sjølv. Tidlegare er dette, i tråd med Amèry, vorte presentert som offerets kjennskap til «den moralske sanninga» ved krenkinga. Vidare inneber denne kjennskapen som kjent at offeret kan velgja om han eller ho ynskjer å tilgje overgriparen sin. Ein slik kjennskap kan umogleg vera upartisk – og eg meiner difor vi med rette kan seia at den vert umoralsk – dersom den vert upartisk, fordi den då rett og slett mister grunnlaget for ei moralsk vurdering. Ein rett til å avgjera korleis ein vil ta eit oppgjer med si eiga krenking bør i alle høve stilla som øvste krav i møte med den storleiken på krenkingar som har vore gjeldande i denne oppgåva. Men korleis fungerer dette i dei omstenda der nokon offer tilgjer, mens andre let vera? Kva har forranget til den enkelte å seia for korleis omstenda opererer?

Offerets forrang kan ikkje handla om at offeret skal kunna ha full «moralisk rett» til å avgjera korleis ein oppgjersprosess skal føregå i sin heilskap. I dei tilfella vi er vorte stilt overfor i denne oppgåva vil eg seia at dette handlar om at det enkelte offeret ikkje kan avgjera om tilgjeving skal kunna gjennomførast *av andre*. Trass i dette, er det likevel viktig å understreka

at dersom det enkelte offeret altså ikkje tilgjev, sjølv der andre offer tilgjev, så må eit slikt standpunkt likevel kunna respekterast og støttast på same måte som ein støttar dei offera som tilgjev. Som vi tidlegare har vore inne på handlar dette då om å gjera den moralske posisjonen til den som ikkje tilgjev også til ein moralsk relevant posisjon i samtida og vidare i framtida. Det moralske ved ei tilgjeving, som inneber både det å tilgje og det å *ikkje* tilgje, må difor vera eit samspel mellom offerets erfaring og samfunnets stadfesting av denne erfaringa.

Eg vil med dette hevda at offerets forrang ikkje innebera å gje eit offer moglegheiten til å hindra ein tilgjevingsprosess. Likevel kan det diskuterast om heller samfunnet som moralsk fellesskap kan seiast å måtta ha eit slags ansvar for å halda nokre ugjerningar for utilgjevelege. Kanskje det er viktig å avgrensa tilgjevinga sine moglegheiter slik at den ikkje vert vilkårleg når den førekjem? Walker seier at slike grenser kanskje er naudsynte for å kunna famna om eit slags rammeverk for våre moralske relasjonar:

Holding wrongs unforgivable is a way to mark the enormity of injury and the malignancy of wrongdoing as exceeding anything that could be made to fit back into a reliable framework of moral relations... We define a moral community both by what and whom it comprehends and what it marks as beyond the pale.¹⁴⁷

Dersom ein avgrensar offerets moglegheit til å avgjera om han eller ho vil tilgje til å vera avhengig av storleiken på krenkinga, så står ein gjerne i fare for å fråta tilgjevinga den krafta som eg vil hevda tilgjevinga er åleine om: Å ha ein slags moralsk verknad sjølv om den til tider opererer utanfor moralens domene. Og uansett kor utilgjeveleg ein kan meina eit overgrep er, så er det vel offeret som til sjuande og sist bør få avgjera om han eller ho vil tilgje det? Samtidig som det på den eine sida er viktig å gje offeret den endelege avgjerdsretten over eiga krenking, er det på den andre sida også viktig å hugsa på at dette kan vera eit stort ansvar å leggja i hendene på eit offer. Difor kan ei støtte frå omgjevnadene om at den eine eller andre krenkinga overgår tilgjevinga sitt verknadsfelt kanskje opplevast som ei stadfestande hjelp for eit offer, meir enn eit hinder.

Trass i det urovekkande og tragiske ved både det å tilgje og ikkje tilgje brutale overgrep har vi i denne oppgåva blitt gjort særskilt merksame på det umoralske i det å skulla krevja ei tilgjeving. Kvifor er dette så umoralsk? Fordi dersom ei tilgjeving inneber ynskjet om å villa

¹⁴⁷ Walker, *Moral Repair*, 189-190.

gå vidare, å sje slepp på det som skjedde og sjå framover, så inneber nemleg kravet om tilgjeving eit krav om at offeret bør gje slepp og gå vidare. Dersom dette i tillegg vert ikledd ein moralsk språkdrakt, gir det eit signal om at offeret ikkje veit sitt eige moralske beste. Å seia til eit offer for overgrep at ho ikkje veit kva som er det moralsk sett beste for ho, meiner eg er det same som å seia at ho ikkje skjønner omfanget av si eiga eksistensielle erfaring av krenking. Og trass i at det sjølv sagt kan seiast at ingen eigentleg «forstår» omfanget av den grovaste vondskapen – sjølv ikkje dei som vert utsett for den – meiner eg det er fullstendig urimeleg å seia at nokon andre enn offeret sjølv kan forstå den *betre* enn det offeret som er vorte utsett for den.

I denne oppgåva har eg villa undersøka om det er moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje. Innfallsvinkelen min og tilnærminga mi til dette har vore Amèry sine skildringar av egne erfaringar av tortur i nazistane sine konsentrasjonsleirar, og vidare korleis han opplevde oppgjeret med denne vondskapen i etterkrigstida. Som eg nemnde innleiingsvis, har det ikkje vore noko siktemål å skulla nytta Amèry som nokon avgrensingsfaktor for når det kan og ikkje kan seiast å vera moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje. Når det er sagt, så er det sjølv sagt likevel slik at vi i møtet med Amèry har fått eit særst godt inntrykk av kor viktig det er, moralsk sett, å ta omsyn til offeret sine erfaringar i møtet med krenkingar som tortur og fangenskap. Ved å setja Amèry sine erfaringar i samband med Arendt sine analysar av totalitarismens systematiske dehumanisering, fekk den eksistensielle erfaringa av krenking eit rettmessig fundament, sjølv om vi såg at Arendt ikkje kan stå i ryggen på Amèry heile vegen ut.

I byrjinga av oppgåva var eg inne på korleis ei tilgjeving må ivareta det subjektive som offeret erfarer i det å verta krenka. Å legitimera eit offer sin moralske rett til å ikkje tilgje må kunna seiast å vera å legitimera tilgjevinga som eit slikt subjektivt bidrag. Vidare er det her viktig å understreka at sidan fokuset ligg på det subjektive, er det også berre noko som kan gjelda for offeret sjølv. I Amèry sitt tilfelle vert kravet om å få subjektiv betyding ekstra klart ved at han nektar for at det skal kunna krevjast noko av han som einskildindivid. Amèry meiner at han som offer for nazistane sine grusomheiter ikkje kan få medansvaret for å «rydda opp» etter dei: «Die Antisemiten haben zu bewältigen, nicht ich!».¹⁴⁸ I dette seier Amèry at det er antisemittane som må få bukt med dei grusomheitene dei var ansvarlege for, det er dei som må finna ein måte å mestra den nye kvardagen på, og det er vidare dei som må overvinna det

¹⁴⁸ Amèry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, 146.

vonde som pregar liva deira. I lys av Amèry kan vi her seia at retten til ikkje å tilgje må kunna manifestera seg som eit moralsk legitimt tilsvar i *sjølvve framgangsmåten* for eit oppgjer; altså sjølvve handsaminga av dette oppgjeret. Med dette meinerst at det subjektive bidraget som ei tilgjeving er, må koma frå offeret sjølv og ikkje som eit krav utanfrå dersom det skal ivareta dette subjektive. At offeret kan ha noko å overvinna, og at ein som offer difor kan ha behov for å overvinna dette ved å tilgje, er sjølv sagt moralsk legitimt idèt dette vert fremja og ynskt av offeret sjølv.

Å ikkje krevja tilgjeving, men heller la det vera opp til offeret sjølv å fremja det – vil eg seia er i høgste grad å ta offerets erfaringar på alvor. Når ein tek offeret på alvor tek ein samstundes på alvor at det nokre gongar kan henda at ting ikkje kan bli bra att. I *Jenseits von Schuld und Sühne* skildrar Amèry korleis dei slaga SS-mann Wajs påførte hovudet hans då han ikkje arbeidde kjapt nok i konsentrasjonsleiren, for alltid vil inneha ei moralsk sanning som berre kan vera Amèry sin eigedom.

Die moralische Wahrheit der mir noch heute im Schädel dröhnenden Hiebe
besaß und besitze ich nur selber und bin darum in höherem Maße urteilsbefügt,
nicht nur als der Täter, sondern auch als die nur an ihren Bestand denkende
Gesellschaft.¹⁴⁹

Den moralske sanninga i desse slaga, er noko som Amèry berre sjølv har kjennskap til. Og som vi har sett, vil det å krevja tilgjeving frå han vera å ta frå han den moralske sanninga i dette. Å seia at det er moralsk legitimt for eit offer å ikkje tilgje, vil eg hevda er å seia at det er moralsk legitimt for Amèry å eiga sine egne erfaringar. I kapittel tre var eg inne på korleis det må krevja noko samt retta seg mot nokon utanfor offeret sjølv, dersom tilgjeving skal ha ei rolle i det mellommenneskelege. Å ikkje tilgje ved å krevja sin rett over egne erfaringar, kan seiast å få ein verknad i det mellommenneskelege dersom desse erfaringane vert aktualisert inn i det mellommenneskelege som grunnlaget for ein moralsk legitim posisjon som nettopp krev sin moralske rett over desse erfaringane.

I møte med den terapeutiske tilgjevingsmodellen i det fyrste kapitlet viste eg til korleis den terapeutiske tilgjevinga synest å mista moralsk tyngde fordi tilgjevinga vart framstilt som noko offeret berre gjer for seg sjølv, og eg hevda vidare mot slutten av kapitlet at noko får

¹⁴⁹ Ibid, 113.

moralsk verdi fyrst idèt det vert gjort for andre. Med eit tilbakeblikk vil eg no hevda at det som meinest med dette er at tilgjevinga, for å kunna ha moralsk relevans, må vera av moralsk betyding i det mellommenneskelege. Og i samband med tilgjevinga sitt moralske grunnlag i offerets erfaring av krenking, må dette så bety noko slikt som at offeret sjølv må få avgjera kva moralsk betyding sine eigne erfaringar skal ha i framtida. Med dette fråtek vi ikkje offeret den viktige ståstaden som den terapeutiske tilgjevingsmodellen meiner offeret må ha, men vi byggjer på den ved å syna til at offerets relevans må strekka seg utover til å gjelda også kva slags moralsk innhald offeret sine erfaringar skal ha for andre enn offeret sjølv.

I lys av Amèry kan vi sjå korleis det i møte med nokre krenkingar rett og slett bør vera erfaringa som set krav til moralen, og ikkje moralen som styrer korleis vi bør hanskast med erfaringane våre. Å reklamera med tilgjeving som den beste moralske løysinga til offer for tortur eller andre grusomheiter som ikkje ynskjer å tilgje er å ta frå dei den moralske kjennskapen til deira eigne eksistensielle erfaringar. Eit opprop for offeret sin rett til ikkje å tilgje er altså ikkje meint som eit ynskje om eit meir pessimistisk syn på tilgjeving, men derimot som eit opprop for offeret sin rett til ikkje berre å avstå frå å tilgje, men også å sleppa å bli møtt med ei «betre moralsk løysing enn si eiga erfaring». Dette er subjektets eigen rett overfor si eiga krenking. I møte med massedrap og undertrykking som gjerne treng eit oppgjær på det politiske planet, står ein med dette sjølv sagt overfor ei enormt vanskeleg problemstilling, som det oftast ikkje finns nokon enkle etiske løysingar på. Dette er store spørsmål – og sjølv om vi i denne oppgåva har bevega oss innom dette – har eg i hovudsak villa snakka den einskilde sin sak i dei drøftingane eg har gjort. Det er Amèry og hans eigne erfaringar og skildringar som har vore utgangspunktet for drøfting og diskusjon, og eg har iløpet av denne oppgåva kasta lys over posisjonen hans ved å sjå på kva spenningar som synest å ligga i skildringane hans av forholdet mellom den moralske legitimiteten av det å tilgje og det å ikkje tilgje.

I møtet med vondskap er kanskje det viktigaste av alt å hugsa på at moralen ikkje på nokon måte kan redde ein frå det vonde som har skjedd. Med dette meiner eg at tilgjeving ikkje på nokon som helst måte må forvekslast med ein moralsk utveg som vil gjera at alt kan ordna seg, slik vi har sett at den gjerne var meint både i etterkrigtidas Tyskland og i det sør-afrikanske oppgjeret etter apartheid. Dette er sjølv sagt ikkje det same som å seia at den moralsk sett ikkje kan få gode følgjer der den førekjem, men heller ei åtvaring mot å flagga med moralsk sett gode løysingar som kanskje ikkje er til det beste for dei ein flaggar for.

Litteratur

Amèry, Jean. *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München: Szczesny Verlag, 1966.

Amstutz, Mark R. *The healing of nations: The promise and limits of political forgiveness*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2005.

Arendt, Hannah. *Men in dark times*. New York: Harcourt, 1968.

Arendt, Hannah. «Some questions of moral philosophy». I *Responsibility and Judgement*. Av Hannah Arendt. Med eit føreord av Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.

Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt, 1978.

Arendt, Hannah. *The Origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, 1976.

Arendt, Hannah. *Vita Activa: Det virksomme liv*. Norsk omsetjing ved Christian Janss. Oslo: Pax Forlag A/S, 1996.

Arendt, Hannah. «What is freedom». I *Between past and future: Eight exercises in political thought*. Av Hannah Arendt. Med eit føreord av Jerome Kohn. New York: Penguin Books, 2006.

Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, Calif. : Sage, 1996.

Bernstein, J.M. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Birmingham, Peg. «Arendts dismissal of the ethical» I *Dissensus communis: Between Ethics and Politics*. Redigert av Philippe Van Haute og Peg Birmingham. Kampen, The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1995.

Brudholm, Thomas. *Resentment's Virtue: Jean Amèry and the refusal to forgive*. Philadelphia: Temple University Press, 2008.

Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Derrida, Jacques. *On Cosmopolitanism and forgiveness*. London : Routledge, 2001.

Elon, Amos. Introduction i *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Av Hannah Arendt. London: Penguin Books, 2006.

- Enright, Robert D. *Forgiveness is a choice. A Step-by-step process for resolving anger and restoinrg hope*. Washington DC: American Psychological Association, 2001.
- Frankl, Viktor. *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*. London: Souvenir Press, 1970.
- Frankl, Viktor. *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Kösel-Verlag, 1979.
- Fricke, Christel, red. *The Ethics of forgiveness: A collection of essays*. Routledge Studies in Ethics and Moral Theory. New York: Routledge, 2011.
- Fricke, Christel. «What we cannot do to each other: On forgiveness and moral vulnerability». I Fricke, *The Ethics of forgiveness: A collection of essays*, 51-68. New York: Routledge, 2011.
- Garrard, Eve. «Forgiveness and the holocaust». I *Ethical Theory and Moral Practice* vol. 5, nr.2 (juni 2002), 147-165.
- Gamlund, Espen. *A Change of Heart: Essays in the Moral Philosophy of Forgiveness*. Phd avhandling i filosofi. Universitetet i Oslo, 2009.
- Gobodo-Madikzela, Pumla. *A human being died that night*. Boston : Houghton Mifflin, 2003.
- Govier, Trudy. *Forgiveness and Revenge*. London: Routledge, 2002.
- Griswold, Charles. *Forgiveness: A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Grøn, Arne. «The limit of ethics – the ethics of the limit». I *The Religious in Responses to Mass Atrocity: Interdisciplinary Perspectives*, 38-59. Redigert av Thomas Brudholm og Thomas Cushman. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Gutman, Amy og Thompson, Dennis. «The Moral Foundations of Truth Commisions». I *Truth v. Justice. The Morality of Truth Commisions*. Redigert av Robert I. Rotberg og Dennis Thompson. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2000.
- Halpern, Jodi og Weinstein, Harvey M. «Rehumanizing the other: Empathy and Reconciliation». I *Human Rights Quarterly*, vol. 26, nr. 3 (aug 2004): 561-583.
- Harvey, Jean. «Forgiveness as an obligation of the moral life». I *International Journal of Moral and Social Studies*, vol 8 (1993), 211-21. London: Journals Ltd.
- Hayner, Priscilla. *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the challange of truth commisions*. New York: Routledge, 2011.
- Hellesnes, Jon. *Maska bak andletet*. Oslo: Samlaget, 2002.

Honig, B. «Arendt, Identity and difference». I *Political Theory*, vol. 16, nr. 1 (feb 1988): 77-98.

Jørgensen, Jørn-Kr. Etterord i *Vilje til mening*. Av Viktor Frankl. Norsk omsetjing ved Daisy Schjelderup. Oslo: Arneberg, 2007.

Kateb, George. «Existential values in Arendts treatment of Evil and Morality». I *Social Research*, vol 74, nr. 3, *Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives*, del 1 (haust 2007), 811-854.

La Caze, Marguerite. «The miraculous power of forgiveness and the promise». I Yeatman m.fl. *Action and Appearance: Ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, 150-165. London: Continuum, 2011.

Larmore, Charles. «Reflection and Morality». I *Social Philosophy and Policy*, vol 27, nr.2 (juli 2010): 1-28.

Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Murphy, Jeffrie G. og Hampton, Jean. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Murphy, Jeffrie G. *Getting Even: Forgiveness and it's limits*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Rendtorff, Jacob Dahl. «Dømmekraftens historiske ansvar» i *Slagmark nr 37: Hannah Arendt*. Århus: Tidsskriftet Slagmark, 2003.

Salvsesen, Paul Leer. *Forsoning etter krenkelser*. Bergen: Fagbokforlaget, 2009.

Schaap, Andrew «Forgiveness, reconciliation and transitional justice» i *Hannah Arendt and international relations*. Redigert av Anthony F. Lang, Jr. og John Williams. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Schaap, Andrew. *Political Reconciliation*. New York: Routledge, 2005.

Tutu, Desmond. *No future without forgiveness*. London: Rider, 1999.

Vetlesen, Arne Johan. «Can forgiveness be morally wrong?». I Fricke, *The Ethics of forgiveness: A collection of essays*, 143-165. New York: Routledge, 2011.

Vetlesen, Arne Johan, *Hva er etikk*. Oslo: Universitetsforlaget, 2007.

Vetlesen, Arne Johan. «Impartiality and evil: A reconsideration provoked by genocide in Bosnia». *Philosophy Social Criticism*, 1998, 24:1.

Walker, Margaret Urban. *Moral Repair – Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Wiesenthal, Simon. *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*. New York: Schocken Books, 1998.

Yeatman, Anna. Hansen, Phillip. Zolkos, Magdalena og Barbour, Charles, red. *Action and Appearance: Ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*. London: Continuum, 2011.

Yeatman, Anna. «Individuality and Politics: Thinking with and beyond Hannah Arendt». I Yeatman m.fl. *Action and Appearance: Ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, 69-86. London: Continuum, 2011.

Young-Bruehl, Elisabeth. *Why Arendt Matters*. New Haven: Yale University Press, 2006.

Øverenget, Einar. *Hannah Arendt*. Oslo: Universitetsforlaget, 2008.

